فَاقْتَدُوا بِالَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ

اَنوارُ المَصابیح

فی توضیح

مَصَابیحُ التَّراوِیح

از

حضرت مولانا اشتیاق احمد صاحب عمت فیوضہم
استاذ دار العلوم دیوبند

یعنی

مصابیح التراویح مصنفہ شمس الاسلام قاسم العلوم والخیرات حضرت مولانا محمد قاسم صاحب قدس اللہ سرہ بانی دار العلوم دیوبند کا سلیس اردو ترجمہ

مع ضروری توضیحات و فوائد

ناشر

ادارہ نشر و اشاعت دار العلوم دیوبند

طبع اول — (مطبوعہ الجمعیۃ پریس دہلی) — ایک ہزار

فہرستِ مضامین انوار المصابیح ترجمہ اردو مصابیح التراویح

تمت

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

از

منقدام العلماء حضرت مولانا محمد طیب صاحب عمت فیوضہم حفید رشید حضرت الامام مولانا محمد قاسم النانوتوی قدس اللہ سرہٗ مہتمم دارالعلوم دیوبند

قاسمی علوم و معارف کا عرفانی ذخیرہ ایک اچھوتی حکمت اور ایک نیا علم کلام ہے جس نے اسلام کے منقولات کو معقولات اور معقولات کو محسوسات بنا کر دنیا کے سامنے پیش کیا ہے۔ اُس کا طریقِ استدلال نہ منطقیانہ ہے نہ فلسفیانہ، نہ متکلمانہ ہے نہ صوفیانہ۔ بلکہ حکیمانہ ہے۔ جس میں شرحِ صدر سے نکلے ہوئے بدیہیات و مشاہدات دلائل کے اجزاء بنے ہوئے ہیں اور حجت و برہان کے ساتھ بےمثل طریقِ استدلال سے دقیق سے دقیق مسائل کو پانی بنا کر دکھلا دیا گیا ہے۔

اس حکمت نے اگر ایک طرف فلسفۂ یونان کو (جو خالص نظریاتی اور دماغی اختراعات کا حسابی فلسفہ ہے) فلسفۂ ایمان کے مقابلہ میں بودا اور پھسپھسا ثابت کر دیا ہے تو دوسری طرف اس دور کے سائنسی فلسفہ کے نئے نظریات کو (جن کی بنیاد مادی اختراعات اور حسی اکتشافات پر ہے) مجبور کر دیا ہے کہ یا وہ اسلامی حقائق کے سامنے سپر ڈال کر اُس کے سچے خادم ثابت ہوں اور یا درصورتِ مقابلہ اُس سے ٹکرا کر ختم ہو جائیں، اور اس طرح یہ حکمتِ قاسمی قدیم فلسفہ کے لئے شمشیرِ برہنہ اور جدید فلسفہ کے لئے ایک کمندِ محکم کی حیثیت رکھتی ہے جس نے بیک وقت دونوں فلسفوں کو چیلنج کیا ہے۔

سنت اللہ یہی ہے کہ جس طرح حق تعالیٰ ہر دور میں اُس دور کی ذہنیتوں اور طبائع کی اصلاح اُسی دور کی زبان و بیان اور اُسی عہد کے رنگ استدلال سے فرماتے رہے اور اُسی قسم کے علماء و حکماء کو کھڑا کرتے رہے جنہوں نے اُس دور والوں کو اُن ہی کی زبان میں خطاب کیا۔ اسی طرح آج کے مشینی دور میں جبکہ طبائع عقل پرستی سے گذر کر حس پرستی کا شکار ہونے والی [illegible] سائنسی ایجادات و اختراعات یا بالفاظ مختصر مادیت سے مغلوب ہو کر روحانیت سے [illegible] آجانے کو تھیں، حق تعالیٰ نے سیدنا الامام الکبیر حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم [illegible] نانوتوی قدس سرہٗ بانیٔ دارالعلوم دیوبند کو خاص خاص قلبی اور ذہنی صلاحیتیں دے کر کھڑا کیا، [illegible] اس دور کی ذہنیت اور طبائع کی افتاد کو پرکھ کر ایک ایسی دینی حکمت کی بنیاد ڈالی [illegible] اسلامی تعلیمات کو عقلیات اور عقلیات کو حسیات بنا کر ذہنوں میں اتارا تاکہ کسی فلسفی مزاج [illegible] کے لئے اسلامی اصول و فروع کو ماننے اور اُن کو دینِ فطرت ہونا باور کرنے میں کسی پس و پیش کی [illegible] باقی نہ رہے۔ یہ قاسمی حکمت کم و بیش تیس[1] تصانیف کے ضمن میں پھیلی ہوئی ہے۔ جس [illegible] اسلام کے اصول و فروع اور حقائق کلیہ و جزئیہ کو حکیمانہ انداز بیان سے ثابت کر کے اسلامی [illegible] کی سرحدوں کو اس حد تک مضبوط کر دیا گیا ہے کہ فلسفہ اگر سو برس تک بھی مختلف [illegible] رنگ بدل بدل کر اسلام کے مقابل آئے تو یہ اصول اُسی رنگ میں اُس کا منہ توڑ جواب دیکر اُسے پسپا ہونے یا ہتھیار ڈالنے پر مجبور کرتے رہیں گے۔

لیکن یہ تیس صحیفوں کی حکمت ایک ایسے عظیم اور زرخیز ملک کی مانند ہے، جس میں زندگی کی تمام ضروریات نہایت ہی منظم طریق پر مہیا ہوں اور خزائن و دفائن کی کمی نہ ہو، وسائل نقل و حرکت سب جمع شدہ ہوں مگر ملک میں پہنچنے کا راستہ گم یا نہایت پیچیدہ اور دشوار گذار ہو، نہ راستہ کے نشانات ہوں جن سے کوئی راہ قطع کر سکے۔ نہ علائم و آثار ہوں جن سے ملک کی

[1] [illegible] سے بعض تصانیف کئی کئی جلدوں میں ہیں اور ہر جلد مختلف موضوع کے رسائل پر مشتمل ہے۔ اگرچہ انکو مکتوبات [illegible] کیا گیا اگر تفصیلی طور پر مستقل موضوع کے پیشِ نظر تصانیف کے عدد کو شمار کیا جائے تو مجموعی عدد پچھتر ہو گا۔ ۱۲

زرخیزی اور آبادی کا پتہ چلتا ہو کہ نفع اُٹھانے والے اُس کی طرف متوجہ ہوں، اور سوائے مخصوص باخبر لوگوں کے عامۃ الناس میں نہ کوئی اُس ملک سے باخبر ہو، نہ اُس میں پہنچ سکنے کی راہ پاتا ہو۔ ٹھیک اسی طرح حکمت قاسمیہ کے علوم و معارف کے بھرپور خزانوں کا ایک ملک ہے مگر اُس تک پہنچنے کے نشانات راہ، عنوانات مضامین، ضروری تشریحات، فُٹ نوٹ علوم کی فہرستیں اور تراجم وغیرہ نہ ہونے کے سبب عامۂ علماء بھی اُس سے مستفید نہیں ہو سکتے تا بعوام چہ رسد۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے حضرت سیدنا و مرشدنا شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب قدس سرہ نے تہیّہ فرمایا کہ اس حکمت کی ترتیب و تہذیب اور تفصیل و تبویب کرکے اُس کی افادیت کو عام کیا جائے۔ چنانچہ تصانیف قاسمیہ میں سے حجۃ الاسلام سے اس نصب العین کی ابتداء کی گئی۔ تمہید۔ فہرست مضامین اور اضافۂ عنوانات سے اُسے دیدہ زیب چھپوا کر اعلان کیا گیا کہ بقیہ تمام کتب کا سٹ بھی اسی انداز کا شائع کرایا جائے گا۔ لیکن حوادث زمانہ کے سبب ایک کتاب سے آگے سلسلہ نہ بڑھ سکا۔

اس کے کافی عرصہ کے بعد حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اسی نصب العین کو سامنے رکھ کر احقر راقم الحروف سے فرمایا کہ تصانیف قاسمیہ میں سے بعض مشکل تصانیف میں تجھے درسًا درسًا پڑھانا چاہتا ہوں تاکہ ان علوم کی تشریح تیرے لئے ممکن ہو۔ لیکن اہتمام کے طویل الذیل کاموں کے ساتھ وہ بھی اس مقصد کو پورا نہ کر سکے۔

اس کے بعد احقر نے از خود مطالعہ شروع کیا اور چند رسائل کا مطالعہ کرکے اُن کی فہرستیں مرتب کیں اور وہ فہرستیں اس قابل ہیں کہ کتاب کے مضامین کی نشاندہی کر سکیں۔ نیز اگر متعلقہ رسائل کے ساتھ اُنھیں شائع کر دیا جائے تو کم از کم رسالہ کے مختلف موضوعات اجمالی نظر میں سامنے آ سکتے تھے جو کتاب کے سمجھنے میں مدد دے سکتے۔ لیکن مشکل مقامات کی توضیح یا اصطلاحی عبارات کی تشریح کرنے کا اس وقت کوئی تخیل ذہن میں نہ آیا۔ اسلئے یہ خدمت بھی ایک نا تمام خدمت ہو گئی۔ اور ساتھ ہی یہ عنوانی خدمت بھی سارے رسائل کی نہ ہو سکی۔ بلکہ بعض تک محدود رہ گئی۔

اس کے بعد حضرت مولانا محمد میاں صاحب دیوبندی ناظم جمعیۃ علماء ہند کو اس کا خیال پیدا ہوا۔ تو موصوف نے بھی اضافۂ عنوانات اور تشریحی فٹ نوٹوں کا سلسلہ شروع فرمایا اور تقریر دلپذیر اور انتصار الاسلام کی خاصی حد تک خدمت کی۔ لیکن یہ سلسلہ بھی ان دو کتابوں سے شروع ہو کر ان ہی دو پر ختم ہو گیا اور آگے نہ بڑھ سکا۔

اس کے کچھ عرصہ کے بعد احقر نے بھی حضرت اقدس کی فارسی تصانیف کے ترجمہ کی مہم شروع کی۔ چنانچہ مصابیح التراویح اور قاسم العلوم کے بعض مکاتیب کا ترجمہ کیا لیکن انتظامی امور کی ذمہ داریاں سدِّ راہ ہوئیں اور ان ترجموں میں سے کوئی سا ترجمہ بھی مکمل نہ ہو سکا۔

سال گذشتہ سوانح قاسمی کی خواندگی کے وقت، جس میں احقر راقم الحروف اور حضرت الاستاذ مولانا محمد ابراہیم صاحب شیخ المعقول والمنقول دارالعلوم دیوبند اور حضرت مولانا اشتیاق احمد صاحب صدر الکاتبین و ناظم شعبۂ کتابت دارالعلوم دیوبند اول سے آخر تک شریک رہے۔ ارادہ کیا گیا کہ سوانح کی خواندگی کا یہ وقت فارغ نہ چھوڑا جائے بلکہ اس وقت میں تصانیف قاسمیہ کی خواندگی کا سلسلہ بھی اسی ثلاث مجلس میں شروع کیا جائے اور اثناءِ خواندگی ہی میں تجویز عنوانات، تشریحی نوٹ اور اصطلاحات کی توضیح کا کام بھی ساتھ ہی ساتھ کیا جائے۔ چنانچہ قبلہ نما کا انتخاب کرکے اُس کی خواندگی مذکورہ خدمت کے ساتھ شروع کی گئی۔ لیکن احقر کے پے بہ پے اسفار اور بالخصوص سفر برما جس نے ڈھائی ماہ کی مدت لے لی، اس سلسلہ میں رکاوٹ ڈالی اور "قبلہ نما" نصف بھی نہ ہونے پایا کہ یہ سلسلہ بھی درمیان میں رہ گیا۔

مگر اس خواندگی کے ایام میں چونکہ احقر بار بار اس ضرورت پر روشنی ڈالتا رہا اور ترغیب و تحریص سے جذبات ابھارتا رہا کہ حکمتِ اسلام کی ان انمول کتابوں کی خدمت اشد ضروری ہے جس سے کسی حال بھی مسامحت اور چشم پوشی جائز نہیں ہو سکتی، جو میرے محترم بزرگ اور دوست مولانا اشتیاق احمد صاحب کے قلب پر اثر کر گئی اور انھوں نے دل ہی دل میں اسکا

منصوبہ باندھ لیا کہ اگر کوئی بھی اس کام میں معین نہ بنے تب بھی انھیں یہ خدمت انجام دینی ہے

اسی دوران میں حضرت قاسم العلوم کی کتاب مصابیح التراویح جو فارسی زبان میں ہے، احقر نے شعبۂ نشر و اشاعت دارالعلوم کی طرف سے چھپوائی جو نادر ہو چکی تھی اور اُس میں کتابت کی کافی اغلاط رہ گئیں جس کی طرف خاص طور سے مولانا ممدوح نے توجہ دلائی تو احقر کے عرض کرنے پر تصحیح اغلاط کی خدمت انھوں نے ہی اپنے ذمہ لے لی اور صحت نامہ مرتّب کرنا شروع کر دیا۔

چونکہ اس سلسلہ میں اُنہیں مصابیح التراویح کے مطالعہ کا بالاستیعاب موقعہ ملا، اور اُس کے حقائق و معارف اچانک سامنے آئے جنہوں نے دل کو اپنے میں اُلجھا لیا تو ممدوح نے تصحیح کے ساتھ ساتھ از خود ہی اُس کا ترجمہ بھی شروع فرما دیا اور اُس کی ایک مکمل اور جامع فہرست بھی مرتب فرمانی شروع کر دی۔

احقر رنگون (برما) ہی میں تھا کہ مولانا کا بشارت نامہ تکمیلِ ترجمہ و تکمیلِ فہرست اور تکمیلِ فٹ نوٹس اور عبارات تشریحی کی بابت مجھے دستیاب ہوا، جس سے دل باغ باغ ہو گیا۔ اور اس سلسلہ کے بار بار اٹھ کر نا تمام رہ جانے سے جو ایک نا امیدی سی پیدا ہو گئی تھی، امید تازہ کی صورت میں تبدیل ہو گئی۔

رنگون سے واپس آکر میں نے یہ ترجمہ اور اُس کی مکمل فہرست نیز جگہ جگہ فٹ نوٹس اور بین القوسین کی تشریحی عبارتیں دیکھیں تو صرف مسرت ہی کے جذبات موجزن نہیں ہوگئے بلکہ ایک امید بندھ گئی کہ شاید اس منتخبہ خدمت کے واقعہ بن جانے کا وقت آگیا ہے جو عرصۂ دراز سے دل کی تمنّا بنی ہوئی تھی اور اُسے ایک ایسی شخصیت کی خدمات حاصل ہو گئی ہیں جس کی ضرورت تھی۔

کیونکہ قاسمی علوم و معارف کے خدمت گزار کے لئے معقول و منقول کی علمی استعداد اور ساتھ ہی فنی حقائق سے مناسبت ناگزیر تھی، مولانا اشتیاق احمد صاحب محض دارالعلوم کے کاتب ہی نہیں بلکہ علمی حیثیت سے آپ ذی استعداد عالم بھی ہیں۔ گو ممدوح پر فن کتابت کا [illegible] اور کوئی شبہ نہیں کہ اس فن میں اگر اُنہیں یکتائے زمانہ کہا جائے تو خلافِ واقعہ نہ ہوگا اور صرف لازمی نفع کے ساتھ ہی نہیں بلکہ متعدی نفع کے ساتھ ہند و پاکستان بلکہ اور دوسرے ممالک میں آپ کے شاگرد بکثرت پھیلے ہوئے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی کتب بینی اور علمی مذاکرے کے مشاغل سے آپ کبھی الگ نہیں ہوئے۔ اس لئے مسائل کا استحضار اسی انداز کا ہے جیسا ایک پُرانے قدیم کے مدرس کا ہو سکتا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ آپ صرف ایک ذی استعداد عالم ہی نہیں [illegible] سلسلہ نقشبندیہ کے مجاز طریق صاحبِ دل بھی ہیں جس دل میں حقائق و معارف کا کافی اذواق موجود ہے۔ حضرت مجدد الف ثانی قدس سرہٗ شیخ محی الدین ابن عربی شیخ عبدالعزیز دباغ صاحب ابریز قدس اللہ اسرارہم جیسے اکابر اُمت کی کتابوں پر ممدوح کی کافی نظر ہے اور ساتھ ہی نظر کی وسعت اور ذکر و فکر کی ریاضت سے حقائق و معارف کا صاف اور صحیح ذوق بھی موجود ہے اس لئے [illegible]اق تھے کہ علوم قاسمیہ کی تشریح و توضیح اور عنوانی خدمت میں وقت دیں اور [illegible]اندہ خدمت اُن کے ہاتھوں پوری ہو۔

مصابیح التراویح کا یہ ترجمہ نہایت سلیس بامحاورہ اور اس انداز کا ہے کہ اگر اُسے مستقلاً پڑھا جائے تو وہ ترجمہ نہیں مستقل کتاب معلوم ہوتی ہے۔ تشریحی نوٹ معنی خیز اور دل آویز ہیں۔ فہرست نہایت مکمل ہے کہ باوّل نظر پوری کتاب آئینہ بن کر سامنے آجاتی ہے اور کتاب کے وہ علوم جو بلاشبہ ایک بارونق مگر چھپے ہوئے شہر کی طرح تھے، راستہ کی پیچیدگیوں اور [illegible] نامہ گم ہونے کی وجہ سے ناقابل انتفاع بنے ہوئے تھے اُن کی نشاندہی سے روشناس ہونے لگے اور شہر تک پہنچنے کا راستہ نکل آیا اور شہر کی طرف لپکنا اور دوڑنا آسان ہو گیا۔ جس سے امید پڑ گئی ہے کہ یہ غامض اور دقیق علوم مخصوصین کے علاوہ عامۂ علماء و فضلاء کے لئے بھی اجنبیٔ محض نہیں رہ سکیں گے۔

اس لئے یہ خدمت بہر نہج لائق ستائش و تحسین اور امید افزاء ہے۔ حق تعالےٰ اس

خدمت کو قبول فرمائے اور مترجم ممدوح کو جزاء خیر اور اس خدمت کی طرح دوسری تصانیفِ قاسمیہ کی خدمت کی اُنہیں توفیق عطا فرمائے۔ آمین

محمد طیب غفرلہ

مہتمم دارالعلوم دیوبند

۲۸ رشعبان ۱۳۷۶ھ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

الحمد للّٰہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی خیر خلقہ سیدنا ومولٰنا محمد سید المرسلین وخاتم النبیین وعلیٰ آلہ واصحابہ الطیبین الطاہرین

امابعد حجۃ اللہ فی الارض قاسم العلوم والمعارف سیدنا ومقتدانا حضرت مولانا محمد قاسم صاحب قدس اللہ سرہٗ کی ذات مقدس کمالات ظاہری و باطنی کے اعتبار سے جس ارفع واعلیٰ مقام پر متمکّن تھی اُس سے اسلامی دنیا بالعموم اور علوم دینیہ سے شغف رکھنے والے عوام وخواص بالخصوص واقف و باخبر ہیں۔ ع آفتاب آمد دلیلِ آفتاب۔ ایسے منبع انوار وجود صرف اپنے ہی تعارف کے لئے دلیل روشن نہیں ہوتے، بلکہ ایک طرف اُن کے فیوض عامہ سے ظلمت کدۂ شب میں اگر کواکب و ماہ منیر جگمگا اُٹھتے ہیں تو دوسری طرف اس تیرہ خاکدان ارضی میں بیشمار ذرہ ہائے بے مقدار بھی اُس کی تجلّیات سے ہمدوشِ کواکب بن جاتے ہیں۔ تو ان چمکتے ہوئے ذرات سے لے کر کواکب اور ماہ تاباں تک سب ہی اپنی نمائش یا تعارف میں مہر منیر کے محتاج ہیں۔ مگر وہ ان سب سے مستغنی اور بالاتر۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حضرت ممدوح متّعنا اللہ بعلومہٖ وعرفانہٖ اپنے تاریخی نام "خورشید حسین" کے مطابق اس دور میں سماءِ علم وعرفان کے خورشید ہی تھے۔ جن کے بارے میں بطور تعارف کچھ عرض کرنا "آفتاب کو چراغ دکھانا" اور تحصیل حاصل کہا جاسکتا ہے جس کا ایک ظاہر و باہر ثبوت دارالعلوم دیوبند آپ کی زندہ اور پائندہ یادگار ہے۔ جو ہندوستان میں علوم اسلامیہ کا واحد مرکز ہے اور ہند سے باہر بھی تمام عالمِ اسلام میں

اس کے فیوض و برکات جاری وساری ہیں۔

حضرت ممدوح رحمہ کے اجلّہ تلامذہ میں سے حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب قدس سرہٗ کے مثیل و رفیقِ درس حضرت مولانا احمد حسن صاحب امروہی رحمۃ اللہ بھی اُن اکابر مشائخ میں سے تھے جن کی زندگیوں کا نصب العین ہی حضرت استاذ کے جاذبۂ قویہ سے متاثر ہوکر خدمتِ دین وحمایت و نصرتِ اسلام قرار پا چکا تھا۔ یہی وہ تلمیذِ رشید ہیں جن کی تحریک سے یہ جواہر مکنونہ زیرِ نظر کتاب کی صورت میں منصۂ شہود پر جلوہ فرما ہوئے۔

مولانا ممدوح رحمہ نے جیسا کہ اس کتاب کے مطالعہ سے واضح ہوگا، صرف تراویح کے بارے میں بذریعہ نیاز نامہ ایک سوال پیشِ خدمت کیا تھا۔ لیکن حضرت اقدس رحمۃ اللہ علیہ کے تبحّرِ علمی اور وارداتِ غیبی کا تقاضہ یہ ہوا کہ اس کو اساس قرار دیکر فلسفۂ نماز پر ایک ایسی مکمل اور سیر حاصل بحث سپردِ قرطاس کر دی جائے کہ جس سے تمام فرائض اور واجبات و سنن و مستحبات کی روح اور حقیقت عیاں ہو جائے اور واضح ہو جائے کہ عباداتِ اسلامیہ بالعموم اور تمام نمازیں بالخصوص دلائل عقلیہ و نقلیہ کے معیار پر کامل و مکمل ہیں اور ایسی جامعیت کہ اُن میں سے کوئی جزئی بھی دائرۂ حکمت سے باہر نہ ہونے پائے۔ کسی انسانی دماغ کے اختراع کا نتیجہ نہیں ہو سکتی۔ یہ صرف اسی علیم و حکیم کا بنایا ہوا دستور العمل ہے جس کے اُس علم و حکمت کا احاطہ کرنا بھی جو کسی چھوٹی سی گھاس کی پتّی سے تعلّق رکھتی ہو، انسانی عقل کی دسترس سے باہر ہے۔ حضرت مصنف قدس سرہٗ دورانِ تقریر میں ایسے ایسے علمی نکات و لطائف کی طرف جو ضمناً پیشِ نظر آتے گئے ہیں بلیغ اشارات فرماتے رہے ہیں کہ علم سے معمولی ذوق رکھنے والا بھی اُن سے محظوظ ہوئے بغیر نہ رہے گا۔ جن کا تفصیلی حال مطالعۂ کتاب سے واضح ہو سکتا ہے مگر اجمالی اندازہ فہرست مضامین سے بھی ہو جائیگا۔

اس مجموعۂ نکات و لطائف اور خزینۂ اسرار و حِکَم کا نام مصابیح التراویح ہے۔ جو کہ

[illegible]ھ میں معرضِ وجود میں آئی اور ۱۲۹۰ھ میں مطبع ضیائی میرٹھ میں طبع ہو کر اشاعت پذیر ہوئی۔ اس ۸۶ سال کے طویل عرصہ میں غالباً اس کے دوبارہ شائع ہونے کی نوبت موجودہ اشاعت ۱۳[illegible]ھ سے پہلے نہ آسکی۔ اس کی ایک جلد حضرت مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند دامت فیوضہم کے پاس محفوظ تھی جو اشاعتِ ثانیہ کا ذریعہ بن گئی۔ ممدوح محترم کی خدماتِ اسلامیہ پر نظر کرتے ہوئے یہ کہنا ایک اظہارِ حقیقت ہے کہ آپ اپنے جدِ امجد حضرت نانوتوی قدس اللہ سرہٗ کے طریق پر قدم راسخ رکھتے ہیں۔ اس ملک کا کوئی گوشہ ایسا باقی نہ رہا جو موصوف کے مواعظ حسنہ سے مستفیض نہ ہوا ہو۔ بلکہ بیرونِ ہند بھی سلسلۂ ارشاد و ہدایت جاری رہتا ہے۔ دارالعلوم کے نظم کی ذمہ داریوں کا بارِ گراں اس پر مستزاد ہے۔ تصنیفات و الہامات کے ذریعہ سے جو افاضۂ مسلسل ہے وہ ان سب کے علاوہ ہے۔ حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ علمی شاہکار جو نادر و نایاب ہو چکا تھا، موصوف ہی کی سعی مشکور کا نتیجہ ہے کہ دوبارہ معرضِ وجود میں آکر دیدۂ بصیرت کے لئے افزائشِ نور کا موجب ہوا۔ فجزاہ اللہ احسن الجزاء۔

جب شعبۂ نشر و اشاعت دارالعلوم کی طرف سے یہ ہدیۂ سنیہ احقر کو موصول ہوا اور اس کے مطالعہ سے مشرف ہوا تو جس طرح پہلی بار اس سے استفاضہ کا موقع دستیاب ہونے کی وجہ سے باوجود قدیم ہونے کے حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی نئی اور تازہ تصنیف محسوس ہوئی، اسی طرح اس کے بہت سے مضامین اور دلائل بھی نئے اور اچھوتے ثابت ہوئے۔ اگرچہ وہ موضوع جو بناءِ کلام ہوا (یعنی بست رکعات تراویح)، جدید نہیں تھا۔ حق یہ ہے کہ فلسفۂ نماز پر اس قدر دل نشین پیرایہ میں ایسے عارفانہ اور محقّقانہ دلائل عقلی و نقلی کم از کم اس سیہ بضاعت کے علم میں پہلی مرتبہ آئے۔ خاکسار اُن کو حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے معارف خاصہ میں سے شمار کرتا ہے۔ خود بھی اس طرف ہلکا سا اشارہ فرما گئے ہیں کہ بجز بارگاہِ علیم و خبیر ان نکات و دلائل کا ماخذ کسی دوسرے کا علم نہیں ہے۔

دلم بانکاتے گر آویختہ ہمانا کہ از سوئے حق ریختہ

الغرض بالاجمال مطالعہ کے ساتھ ہی ایک قوی داعیہ اس عاجز پر مسلّط ہوگیا کہ آسان اور بامحاورہ اُردو میں اس کا ترجمہ ہونا چاہئے جو حسب ضرورت شرح نکات ودقائق پر بھی مشتمل ہو۔ تاکہ اس کی افادیت اتنی عام ہو جائے کہ کم درجہ مناسبت کے طالبین کے لئے بھی حقیقت شرع کا سمجھنا آسان ہو جائے۔ اگرچہ اپنی علمی بے بضاعتی وفرومائگی بار بار دامنگیر ہوتی رہی۔ لیکن تائید الٰہی پر اعتماد کرتے ہوئے خاکسار اس خدمت پر کمربستہ ہوگیا۔

چونکہ حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف حقائق ودقائق معانی پر مشتمل ہوتی ہیں اور حقائق کی تعبیرات میں کتنی آسان اور سہل زبان اختیار کی جائے لیکن پھر بھی عروس معانی کا بے حجاب ہونا دشوار ہی رہتا ہے۔ اس لئے حضرت ممدوح کی اُن تصانیف کا بھی جو اردو زبان میں ہیں مثل قبلہ نما وتقریر دلپذیر وغیرہ متوسط استعداد والوں کے لئے معمولی مطالعہ کافی نہیں ہوتا۔ اس کے ساتھ طالبین وناشرین کی بے توجہی اور قلت اعتناء نے اُن کو دشوار سے دشوار تر کر دیا کہیں الفاظ میں تحریف ہے کہیں ترک ہے اور پورے جملے غائب ہیں ایسی مطبوعات اعلیٰ استعداد والوں کے لئے بھی صبر آزما ہو جاتی ہیں۔ تا بدیگراں چہ رسد۔

پیش نظر کتاب یعنی مصابیح التراویح اونچے درجہ کی عالمانہ فارسی زبان میں ہے اور قدیم طرز انشاء کی حامل ہے جس کے لئے سرسری مطالعہ کافی نہیں ہوتا، تو یہ اس طرح کے اسقام سے کیسے محفوظ رہ جاتی۔ اس لئے ترجمہ کی ابتداء سے پہلے احقر کے لئے ضروری ہوا کہ بدقت نظر کتاب کی تصحیح کرے کیونکہ یہ کام صحت ترجمہ کا مدار علیہ تھا۔ الحمد للہ اس سے بعونہ تعالیٰ فارغ ہو کر ترجمہ شروع کر دیا گیا۔ جس میں مندرجۂ ذیل امور کا التزام رکھا گیا ہے۔

(۱) ترجمہ بامحاورہ ہو۔ مگر تفہیم مطالب کو جو کہ ترجمہ کی غرض اصلی ہے مقدّم رکھا گیا ہے۔

(۲) اگر مقصد کی تشریح اور وضاحت کے لئے اصل الفاظ کے ترجمہ پر ایک دو کلمات یا جملوں کا اضافہ ضروری سمجھ کر کیا گیا تو اس کو قوسین کے درمیان رکھا گیا ہے۔ تاکہ مترجم کے

اضافات اصل کے ساتھ مختلط نہ ہو جائیں۔

(۳) بین القوسین حسب ضرورت ایسی مختصر عبارات کو داخل کیا گیا ہے جن سے سیاق کلام میں خلل واقع نہیں ہوتا تھا۔ لیکن جہاں کچھ معتد بہ اضافہ ضروری معلوم ہوا جس میں ایسے جملہ مقامات شامل ہیں جن میں علمی اصطلاحات مذکور ہوئیں جن کی تعریف اور بقدر ضرورت تشریح بھی مناسب معلوم ہوئی۔ یا کسی مضمون کو ذہن نشین کرانے کے لئے کچھ عرض کرنا ضروری سمجھا وہ سب بطور حاشیہ فُٹ نوٹ میں لکھا گیا۔ اور علامت حاشیہ کے طور پر آخر میں "۱۲ مترجم" لکھ دیا گیا۔

(۴) فٹ نوٹ میں جو روایات عربی رسم الخط میں درج کی گئی ہیں۔ وہ اصل کتاب سے نقل کی گئی ہیں۔ غالباً حضرت مصنف رح ہی کے اقتباسات ہیں۔ ان کو ممتاز کرنے کے لئے ختم پر "۱۲ منہ" لکھدیا گیا۔

(۵) وضاحت مقصد اور ایک مضمون سے دوسرے کو ممتاز کرنے کے لئے تاکہ مفہوم عبارت آسانی سے ذہن نشین ہو سکے حاشیہ پر بطور عنوانات چند کلمات یا مختصر جملے لکھدیئے گئے۔ یہ پورا اضافہ مترجم کی جانب سے ہے۔

(۶) ابتداء میں فہرست مضامین بقید صفحات کا اضافہ کیا گیا ہے جس میں ایسے تمام عنوانات داخل کئے گئے جو مستقل حیثیت رکھتے ہیں۔

(۷) چونکہ اصل کتاب کو بھی مناسب اور موزوں تقطیعات کے ساتھ شامل کر دینا مناسب معلوم ہوا اس لئے اُس کے مضامین کو ایک جدول سے محیط کر کے ممتاز کر دیا گیا۔ جس کے بعد اس کے متعلق ترجمہ وتشریح کو ثبت کیا گیا۔ تاکہ اصل کتاب کو سمجھنے میں سہولت اور آسانی ہو جائے۔

الحمد للہ علیٰ احسانہ کہ معروضہ بالا التزامات کے ساتھ ترجمہ مکمل ہوگیا جس کو بنام انوار المصابیح موسوم کرنا مناسب معلوم ہوا۔

یہ عاجز امیدوار ہے کہ جو حضرات اس سے مستفیض ہو کر حضرت مصنف قدس اللہ سرہ العزیز کے لئے دعاءِ رحمت کریں گے وہ اس غریقِ معاصی کے حق میں بھی مغفرتِ ذنوب کی دعاء سے دریغ نہ فرمائیں گے۔

هر که خواند دعاء طمع دارم
زانکه من بندهٔ گنهگارم

وآخر دعونا ان الحمد للہ رب العلمین وصلی اللہ علی خیر خلقہ سیدنا محمد رحمۃٍ للعلمین وعلیٰ آلہ واصحابہ اجمعین وسلّم تسلیمًا کثیرًا کثیرًا ۝

خاکسار

المفتقر الی رحمۃ ربہ الصمد

اشتیاق احمد عثمانی۔ دیوبندی حنفی

عفا اللہ عنہ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد للہ رب العلمین الرحمٰن الرحیم مالک یوم الدین ط والصلوۃ والسلام علی سید المرسلین وخاتم النبیین وآلہ الطاہرین واصحابہ الکاملین اجمعین ۝ پس از ثناء خدا و درود مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم بندۂ ہیچمدان بلکہ نادان گنہگار و شرمسار محمد قاسم نانوتوی غفر اللہ لہ و لوالدیہ واحسن الیہما والیہ می نگارد کہ در ۱۲۸۸ھ ایک ہزار و دو صد و ہشت ہشتاد از ہجرۃ نبوی علیہ وعلی آلہ افضل صلوٰۃ وسلام در اواخر رمضان شریف مجموعۂ کمالات سلالۂ سادات عزیز من مولوی سید احمد حسن امروہی کہ با راقم ربط استناد دارند خطے فرستادند کہ مقصود ازاں استفسار از تاکد یا ندبِ بست رکعۃ تراویح معمولہ مروجہ اہل سنت و جماعت بود و باعث این استفسار غلغلۂ عدم ثبوت سنیت بست رکعۃ است کہ درین زمانہ از چار طرف برخاستہ تا آنکہ بسیارے از شائقانِ اتباعِ سنت صلی اللہ علیہ وسلم دوازدہ رکعۃ را از بست انداختہ بطرح ہشت رکعۃ سواءِ وتر انداختند بلکہ رفتہ رفتہ نوبت بایں رسید کہ سخن بابت داعِ بست رکعۃ کشیدہ۔ بعضے بصراحۃ گفتند و بعضے رازِ مکنون را در پردۂ اشارہ و کنایۃ نہفتند۔

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

الحمد للہ رب العلمین ۝ الرحمٰن الرحیم ۝ مٰلک یوم الدین ۝ والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین وخاتم النبیین وآلہ الطاہرین واصحابہ الکاملین کلہم اجمعین ۝ بعد حمدِ خدا و درود بر مصطفیٰ صلے اللہ علیہ وسلم بندۂ ہیچمدان بلکہ نادان گنہگار و شرمسار محمد قاسم نانوتوی غفر اللہ لہ و لوالدیہ واحسن الیہما والیہ رقم طراز ہے کہ اواخر رمضان المبارک

وجہ تالیف کتاب

۱۲۸۸ھ

سن بارہ سو اٹھاسی ہجری نبوی علیہ وعلی آلہ افضل صلوۃ وسلام میں میرے عزیز مجموعۂ کمالات سلالۂ سادات مولوی سید احمد حسن امروہی نے جو کہ راقم کے ساتھ تعلق استناد رکھتے ہیں (یعنی شاگرد ہیں ۱۲) ایک خط بھیجا جس سے مقصود بیس رکعت تراویح کے بارے میں جو اہل سنت والجماعۃ میں مروّج و معمول ہیں یہ دریافت کرنا تھا کہ یہ سنت مؤکدہ ہیں یا مستحب۔ اور باعث اس استفسار کا وہ شور و غوغا ہے جو اس زمانہ میں اُن بیس رکعات کی مسنونیت ثابت نہ ہونے کے بارے میں چاروں طرف سے بلند ہو رہا ہے۔ یہاں تک کہ اتباع سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے بہت سے شائقین نے بیس رکعات میں بارہ رکعات سوائے وتر کم کر کے آٹھ رکعات کی طرح ڈال دی، بلکہ رفتہ رفتہ نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ بیس رکعات کے بدعت ہونے تک بات بڑھ گئی۔ بعضوں نے صاف صاف کہہ دیا اور بعضوں نے چھپے ہوئے راز کے طور پر اشارے اور کنایہ کے پردے میں چھپالیا۔

چون متمسّکِ ایں بزرگان دریں بارہ ظاہر حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ست کہ از بخاری بایں الفاظ مرویست قالت ماکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدیٰ عشرۃ رکعۃ الخ و در دیگر کتبِ احادیث نیز غالباً بہمیں الفاظ باشد ایں طرف کلام امام ہمام ابن ہمام ہم کہ تعلق بحدیث مسطور دارد ناظر بآن بود کہ مسنون از بست ادا یازدہ رکعت با وتر با جماعت است و ادا باقی آن بطور مذکور مندوب عزیز موصوف کلام امام ہمام ابن ہمام کہ مسطور می شود نوشتہ از من ہیچمدان تحقیق حقیقۃ الامر خواستند و تصدیق یا جوابِ ارشادِ امامِ موصوف طلب داشتند۔

چونکہ ان بزرگوں کی دلیل اس بارے میں اُس حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ظاہری معنے ہیں جو امام بخاری سے ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے۔

قالت ماکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعۃ الخ

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں اور غیر رمضان میں ہمیشہ گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھا کرتے تھے۔ آخر حدیث تک

اور دوسری کتب احادیث میں بھی غالباً یہ حدیث ان ہی الفاظ سے مروی ہوگی۔

اس امام بزرگ ابن ہمام کا کلام جو اس حدیث مذکور سے متعلق ہے اسی جانب رُخ کئے ہوئے ہے کہ بیس رکعات میں سے گیارہ کا مع وتر کے جماعت کے ساتھ ادا کرنا مسنون ہے اور باقی (بارہ رکعات) کا ادا کرنا بطور مذکور مستحب ہے۔

عزیز موصوف نے امام ہمام ابن ہمام کا کلام جو آگے تحریر کیا جا رہا ہے لکھ کر مجھ ہیچمدان سے حقیقۃ الامر کی تحقیق کی درخواست کی اور امام موصوف کے کلام کی تصدیق یا اُس کا جواب مجھ سے طلب کیا۔

چوں فہم بعض مطالب جواب بر ملاحظۂ کلامِ امام موصوف موقوف بود اول عرض عبارۃ امام لازم آمد امام ہمام می فرمایند۔ مارواہ ابن ابی شیبۃ والطبرانی والبیہقی من حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ انہ علیہ السلام کان یُصلّی فی رمضان عشرین رکعۃً سوی الوتر فضعیفٌ بابی شیبۃ ابراھیم بن عثمان جد الامام ابی بکر ابن ابی شیبۃ متفق علی ضعفہ مع مخالفتہ للصحیح نعم تثبت العشرون من زمن عمر رضی اللہ عنہ فی الموطأ عن یزید بن رومان قال کان الناس یقومون فی زمن عمر رضی اللہ عنہ ابن الخطاب بثلث وعشرین رکعۃ وروی البیہقی فی المعرفۃ عن السائب بن یزید قال کنا نقوم فی زمن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ بعشرین رکعۃ والوتر قال النووی فی الخلاصۃ اسنادہ صحیحٌ وفی الموطا روایۃ باحدی عشرۃ وجمع بینھما بانہ وقع اولاً ثم استقر الامر علی العشرین فانہ المتوارث فتحصل من ھذا کلہ ان قیام رمضان

سنة احدى عشرة ركعة بالوتر في جماعة فعله صلى الله عليه وسلم ثم تركه لعذر افاد انه لولا خشيته ذلك لواظبت بكم ولا شك في تحقق الامن من ذلك بوفاته صلى الله عليه وسلم فيكون سنة وكونها عشرين سنة الخلفاء الراشدين وقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين ندب الى سنتهم انتهى

چونکہ بعض مطالب جواب کا سمجھنا امام موصوف کے کلام کے مطالعہ پر موقوف تھا اس لئے پہلے اُن کی عبارت کا پیش کرنا ضروری ہوا۔ امام ابن ہمام فرماتے ہیں۔

وما رواه ابن ابی شیبة والطبرانی و البیهقی من حدیث ابن عباس رض انه علیه السلام کان یُصلی فی رمضان عشرین رکعةً سوی الوتر فضعیفٌ بابی شیبة ابراهیم بن عثمان جد الامام ابی بکر بن ابی شیبة متفق علی ضعفه مع مخالفته للصحیح نعم تثبت العشرون من زمن عمر رضی الله عنه فی الموطأ عن یزید بن رومان قال کانوا یقومون فی زمن عمر رض ابن الخطاب بثلث و عشرین رکعة وروی البیهقی فی المعرفة عن السائب بن یزید قال کنا نقوم فی زمن عمر بن الخطاب رضی الله عنه بعشرین رکعة والوتر قال النووی فی

اور جس کو ابن ابی شیبہ اور طبرانی اور بیہقی نے روایت کیا ہے یعنی ابن عباس رض کی حدیث کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں بیس رکعت پڑھا کرتے تھے علاوہ وتر کے وہ ضعیف بھی ہے اس لئے کہ اسکی سند میں ابی شیبہ ابراہیم بن عثمان ہیں جو دادا ہیں امام ابوبکر بن ابی شیبہ کے اُن کا ضعف متفق علیہ ہے اور صحیح حدیث کے مخالف بھی۔ ہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ سے بیس رکعت ثابت ہیں مؤطا میں یزید بن رومان سے مروی ہے انھوں نے کہا کہ لوگ عمر بن الخطاب رض کے زمانہ میں تیئس [۲۳] رکعات پڑھا کرتے تھے۔ اور بیہقی نے معرفہ میں سائب بن یزید سے روایت کیا ہے انھوں نے کہا کہ ہم عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں بیس رکعت اور وتر پڑھا کرتے تھے نووی نے خلاصہ میں کہا ہے کہ اس کی اسناد

الخلاصة اسناده صحیحٌ وفی الموطأ روایة باحدی عشرة وجمع بینهما بانه وقع اولاً ثم استقر الامر علی العشرین فانه المتوارث فتحصل من هذا کله ان قیام رمضان سنة احدی عشرة رکعة بالوتر فی جماعة فعلہ صلی الله علیه وسلم ثم ترکه لعذر افاد انه لولا خشیتهُ ذلك لواظبت بکم ولا شك فی تحقق الامن من ذلك بوفاته صلی الله علیه وسلم فیکون سنة وکونها عشرین سنةُ الخلفاء الراشدین وقوله صلی الله علیه وسلم علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین ندب الی سنتهم انتهی

صحیح ہے اور مؤطا میں ایک روایت گیارہ رکعات کی ہے اور دونوں کو اس طرح جمع کیا گیا ہے کہ وہ امر (یعنی گیارہ رکعات) اولاً واقع ہوا پھر یہ عدد بیس پر قرار پکڑ گیا کیونکہ متوارث یعنی عہد عمرؓ سے اب تک کا یہی معمول بہ ہے۔ تو اس مجموعہ سے یہ حاصل ہوتا ہے کہ گیارہ رکعات مع وتر کے جماعت سے رمضان میں پڑھنا ایسی سنت ہے جس کو حضور علیہ السلام نے کیا اور کسی عذر کی وجہ سے چھوڑ بھی دیا اور یہ فرمادیا کہ اگر مجھے اس میں خوف (فرضیت کا) نہ ہوتا تو میں تمہارے ساتھ اس پر مواظبت کرتا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اس خوف سے امن ہو چکا (یعنی فرضیت کا حکم نازل ہونے سے) تو یہ (تعداد یعنی آٹھ) سنت (رسولؐ) ہوتی ہے اور اُس کا بیس رکعات ہوجانا سنت ہے خلفاء راشدین کی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ "تم پر لازم ہے میری سنت اور خلفاء راشدین کی سنت" ان کی سنت کی طرف دعوت دینا ہے۔ ابن ہمام کا کلام ختم ہوا۔

پس ازیں عرض می کنم کہ حسبِ ساۓ فہم نارسائے خود در ہماں ایام در عشرۂ اخیرہ ورقے چند دریں بارہ نوشتہ پیش عزیز مذکور فرستادم و پس ازاں ورقے چند دیگر دراں افزودہ و اسمش مصابیح التراویح نہادم۔ پس ہرچہ در نظرِ نقاد کامل عیار آید از عالم بالا است ورنہ از من پر خطا۔ لمؤلفہ ؎

خطا وارم و از خطا کاریم	چہ دور ست کافتد فلک بر سرم
چوں بخت سیاہم سیہ جان و دل	ز بارگناہم تنم پا بگل

تو گوئی کہ ظلمت زشبہائے تار
پریشانی از گردشِ روزگار

گرفتند و جان و دلم ساختند
بخاکم سرشتند و انداختند

غم این و آن ست بالائے آن
بجان یک جہانست و من نیم جان

باین تیرہ بختی و شوریدگی
کہ عالم سیاہ است و پہلوتہی

دلم با نکاتے گر آمد یخته
ہمانا کہ از سوئے حق ریختہ

مگر نیست این نور افلاک من
نہ این تازہ گلہاست از خاک من

کہ نادانے از دست بخت زبوں
بسر مشت خاکست بہر شگون

زخاکِ کفِ پائے اُستاد و پیر
وزاں سایۂ رشک مہر منیر

کہ ماندہ زمانے بدست و سرم
بہ چشمم رسد نور و گل دربرم

عرض حال

اس کے بعد میں عرض کرتا ہوں کہ اپنی فہم نارسا کی رسائی کے مطابق میں نے ان ہی دنوں میں رمضان المبارک کے عشرہ اخیرہ میں عزیز مذکور کے پاس اس بارے میں چند ورق لکھ کر بھیجدیئے اور اس کے بعد اُن میں چند اوراق کا اضافہ کرکے اس کا نام مصابیح التراویح رکھ دیا۔ پس اس کا جو حصہ نقاد کی نظر میں کامل اور بے کھوٹ ثابت ہو وہ عالم بالا کا فیضان ہے ورنہ اس بندۂ پُرخطا کی طرف سے۔ اشعار مؤلف کتاب

خطا وارم و از خطا کاریم
چہ دور ست کافتد فلک بر سرم

میں خطاوار ہوں اور میری خطاکاری سے
کیا بعید ہے کہ آسمان میرے سر پر ٹوٹ پڑے

چو بخت سیاہم سیہ جان و دل
زبار گناہم تنم پا بہ گل

بخت سیاہ کی طرح میری جان و دل سیاہ ہیں
گناہوں کے بوجھ سے میرا بدن دُبا ہوا پڑا ہے

تو گوئی کہ ظلمت زشبہائے تار
پریشانی از گردشِ روزگار

تم کہہ سکتے ہو کہ اندھیری راتوں کی تاریکی
اور گردشِ روزگار کی پریشانی کو (مادّہ)

گرفتند و جان و دلم ساختند
بخاکم سرشتند و انداختند

بنایا اور اس سے میری جان و دل بنائے
اور میری خاک کو گوندھ کر اسمیں اُنکو ڈالدیا

غم این و آن ست بالائے آں
بجاں یک جہان ست و من نیم جان

اور مزید دہر کا غم اُس دبخت زبوں) پر مستزاد
جان کے ساتھ ایک جہان کا غم ہے اور میں نیم جاں

باین تیرہ بختی و شوریدگی
کہ عالم سیاہ ست و پہلوتہی

باوجود اس سیہ بختی اور شوریدہ سری کے
کہ دنیا دمیری نظر میں) تاریک ہے اور پہلو (شاہد مقصود سے) خالی

دلم با نکاتے گر آمد یخته
ہمانا کہ از سوئے حق ریختہ

اگر میرا دل کچھ اسرار غریبہ سے ہمکنار ہو گیا
تو حقیقت یہی ہے کہ وہ حق کیجانب سے ہی القا کئے گئے ہیں۔

مگر نیست این نور افلاک من
نہ این تازہ گلہاست از خاک من

مگر یہ (رموز عجیبہ) میرے افلاک کا نور نہیں ہیں
نہ یہ تازہ پھول میری خاک سے پیدا ہوئے ہیں

کہ نادانے از دست بخت زبوں
بسر مشت خاک ست بہر شگون[2]

کون نادان ہے بخت نارسا کی دست درازی سے
سر پر خاک کی مٹھی (بکھیر لی) ہے شگون کے لئے

زخاکِ کف پائے اُستاذ و پیر[3]
وزاں سایۂ رشکِ مہر منیر

(حقیقت یہ ہے کہ یہ گلہائے تازہ) اُستاذ اور پیر کی اُسی کف پا کی خاک کا فیضان ہے اور اُسی رشکِ مہر منیر کے جلوہ کا ایک پرتو ہے۔

کہ ماند زمانے بدست و سرم
بہ چشمم رسد نور و گُل دربرم

(خدا کرے) ایک زمانہ تک وہ خاکِ کفِ پا میرے سر پر رہے اور میری آنکھوں میں نور پہنچاتا رہے اور گود پھولوں سے بھری رہے،

---

[1] اپنے رازداں مرید خاص و ارشد تلامذہ کو اس اشارہ سے یہ بتا دیا ہے کہ یہ تمام مضامین منجانب اللہ الہام کئے گئے ہیں ۱۲ [2] یعنی نیک شگون کے لئے خاک پائے شیخ کی ایک مٹھی سر پر بکھیر لی ہے ۱۲ مترجم

[3] یعنی یہ سب حضرت شیخ حاجی امداد اللہ قدس اللہ سرہ کا فیض ہے ۱۲ مترجم

مکتوب مذکور کہ بہ جواب نامۂ عزیز موصوف مسطور شد این ست

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

از کمترین انام محمد قاسم عفا اللہ عنہ بہ عزیز از جان مولوی سید احمد حسن زادہ اللہ علماً علیٰ علمٍ و فضلاً علیٰ فضلٍ و بسطۃ فیہما من لدنہ ۔ شعر

سلامم بخوان و سلامم رساں بہر کس کہ پرسد ازیں نیم جاں

خود سلامم بپذیرند و بوالد ماجد و عمِّ بزرگوار و برادر و دیگراں کہ سلام شان نوشتہ اند سلامم برسانند و بشنوند کہ خطوطِ دیگر احباب می آمد و سرمایۂ کامرانی می شد مگر مکتوب آن عزیز نمی آمد و نگرانیہایم می فزود اکنوں پس از دیر رقیمۂ آں عزیز رسید و ذریعۂ شادمانیہا شد ہر چند کہ این مکتوب بشہادۃ مضامینش سلام روستائی ست مگر تاہم غنیمت ست باطلاع اظہارِ حق اوشان شادمانیہا بدامان جانم ریختہ الحمد للہ کہ اصحاب و احباب این نابکار کارہا می کنند و اظہار حق و اقامۃ حدود خداوندی و احیاء سنۃ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم می نمایند گو منِ نابکار مرد این کار نباشم

مکتوب مذکور جو کہ عزیز موصوف کے خط کے جواب میں لکھا گیا یہ ہے :-

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

کمترین انام **محمد قاسم** عفا اللہ عنہ کی طرف سے عزیز از جان مولوی سید احمد حسن کو نام اللہ تعالیٰ اُن کے علم پر مزید علم اور فضل پر مزید فضل عطا فرمائے اور دونوں میں اپنی طرف سے وسعت اور پھیلاؤ بخشے ۔ شعر

سلامم بخوان و سلامم رساں بہر کس کہ پرسد ازیں نیم جاں

(ترجمہ) میری طرف سے دُعا کہئے اور میرا سلام پہنچا دیجئے ہر اس شخص کو جو اس نیم جاں کا پرسان حال ہو۔ میرا سلام خود قبول کیجئے اور اپنے والد ماجد اور بزرگوار چچا صاحب کو اور دوسرے اُن لوگوں کو جن کا سلام آپ نے لکھا ہے سب کو میرا سلام پہنچا دیجئے ۔ واضح ہو کہ دیگر احباب کے خطوط آتے اور سرمایۂ مسرت ہوتے تھے مگر آں عزیز کا کوئی خط نہیں آتا تھا اور میرا انتظار بڑھتا جا رہا تھا۔ اب کافی دیر کے بعد رقیمۂ آں عزیز پہنچا اور ذریعۂ مسرات ہوا۔ اگرچہ یہ مکتوب اپنے مضامین کی شہادت کے پیش نظر "سلام روستائی" ہے ۔ مگر پھر بھی غنیمت ہے ۔ آں عزیز کے اظہار حق کی اطلاع سے روحانی مسرتیں حاصل ہوئیں ۔ خدا کا شکر ہے کہ اس ناکارہ کے اصحاب و احباب بہت کچھ کام کر رہے ہیں اور اظہارِ حق اور اقامت حدود خداوندی اور احیاء سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں لگے ہوئے ہیں ۔ اگرچہ میں نابکار اس کار کا مرد نہیں ہوں۔

اکنوں جواب مستفسرات آں عزیز می نگارم مگر اول بشنوند کہ در امور متفق علیہا یا ہر چہ قریب آں باشد ما جاہلاں را بہر تسلیم آن اثبات آن بدلائل ضرور نیست ۔ چہ اتفاق اکابر و تسلیم اوشان یا جم غفیر از شان نیز دلیلے است کہ بجانب قولیش ہیچو فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون ۔ اشارہ ہا فرمودہ اند آرے ردِ شبہات مخالفان می باید و درین ضمن اگر اثبات مدعا ہم دست دہد فہو المراد درین جواب ہم ہمیں طرز اختیار افتاد یعنی مقصود بالذات ازیں تحریر ردِ قول کسانے ست کہ در پے ابطال سنت بودنِ تیجہ و مروجہ معمولہ ہستند ہاں اگر ناظر فہمیدہ است انشاء اللہ دلائل سنیت و تاکد آن نیز درین اوراق خواہد یافت ورنہ ازیں چہ کم کہ قولِ مبطلان را باطل خواہد انگاشت

اب آں عزیز کے استفسارات کا جواب لکھتا ہوں ۔ مگر پہلے یہ سن لیں کہ ایسے امور کے تسلیم کے سلسلے جو کہ متفق علیہا ہوں یا متفق علیہا کے قریب ہوں ۔ ہم جاہلوں کے واسطے ان کے ثبوت کے لئے دلائل ضروری نہیں ہیں کیونکہ اکابر کا یا اُن میں سے بڑی جماعت کا اتفاق اور اُن کا تسلیم کر لینا خود ایک دلیل ہے کہ ایسے قول کی طرف مثل فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون میں اشارے فرما دیئے ہیں ۔ ہاں مخالفین کے شبہات کا رد کرنا چاہئے اور اس ضمن میں اگر اثباتِ مدعا بھی حاصل ہو جائے فہو المراد ۔ اس جواب میں بھی یہی طرز اختیار کیا گیا ۔ یعنی اس تحریر سے مقصود بالذات ایسے لوگوں کے قول کا رد ہے جو تراویح معمولہ کے مسنون ہونے کے ابطال میں کوشاں

ہیں۔ اگر مطالعہ کرنے والا سمجھدار ہوگا تو انشاء اللہ اُس کی سُنیّت اور مؤکدہ ہونے کے دلائل بھی ان اوراق میں پائیگا۔ ورنہ کم از کم مُبطلین کے قول کو باطل تو سمجھ ہی لیگا۔

اعمال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی مختلف اقسام

بالجملہ این مقدمہ یاد دارند و بشنوند کہ باستقراء و تجسّس اقوال و افعال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سنن را بر چند اقسام می بینیم۔ یکے آنکہ ماہیت و مشخصاتش ہر دو ملحوظ نظر حق و مدعو الیہا باشند۔ مثالش اگر بکار ست ہمین صوم و صلوٰۃ ست کہ تعبّد و امساک مطلق کہ حقیقۃ و ماہیۃ صوم و صلوٰۃ ست و بمظاہر گوناگوں ظہورش می توان شد۔ نہ تنہا مدِ نظر خداوند نیست بلکہ کیفیاتِ خاصّہ و مشخصات معلومہ اعنی این ہیئتِ کذائی نیز مطلوب و مدعو الیہا است۔

مختصر یہ کہ یہ مقدمہ یاد رکھیں اور اب سنیں کہ اقوال و افعال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے تتبّع اور تلاش و جستجو سے اعمال نبوی ہم چند اقسام پر دیکھتے ہیں۔

قسم اول

اوّل یہ کہ ماہیت اور اس کے مشخصات (یعنی اُن خاص افعال کی صورت جن میں وہ ماہیت پائی جائے)، دونوں حق تعالےٰ کے ملحوظ نظر ہوں اور اُن کی طرف دعوت دی گئی ہو۔ اُس کی مثال اگر درکار ہے تو یہی روزہ اور نماز ہے کہ "عبادت" اور "امساک مطلق" (یعنی نفس کی خواہشوں پر صرف روک لگا دینا)، جو کہ نماز و روزے کی ماہیت ہے اور طرح طرح کے مظاہر میں اُس ماہیت کا ظہور ہو سکتا ہے، تنہا مدِ نظر خداوندی نہیں ہے بلکہ (اس کے ساتھ) کچھ کیفیاتِ خاصہ اور مشخصات معلومہ یعنی یہ ہیئت کذائی بھی (جو قیام اور رکوع و سجود وغیرہ سے پیدا ہوتی ہے)، مطلوب اور مدعو الیہا ہے۔

دیگر آنکہ خصوصیات خاصہ مطلوب باشند اما چون مبادیٔ آن ہر کس را بیسر نیایند علی العموم مطلوب نباشند آرے ہر کرا آن مبادی فراہم آیند ادائے آن خصوصیات بر ذمۂ او باشد۔ خصوصیاتِ نبوی را صلی اللہ علیہ وسلم کہ از قسم مامورات باشند از ہمین قسم باید شناخت۔ و اختلاف ادعیۂ استفتاح و اذکار رکوع و سجود کہ از حضرت نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی اختلاف الاوقات ثابت است بزعم احقر از ہمین قسم است۔ چوں این اختلاف بی تکثر شیون خداوندی ست کہ آیۃ کل یوم ھو فی شان از ان حاکی است و اطلاع شیون خاصہ جز حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عمدۂ حاضر باشان حضرت خداوند ذو الجلال بودند درین امۃ کسے را میسر نیست، باین قسم تعظیمات مناسبۂ اوقات حسب اقتضاءات شیونِ متعاقبہ از دیگران استدعا نکردہ شد کہ ازین قسم قرب بے حجابانہ کہ ذریعۂ اطلاع شیون متواردہ تواں شد محروم اند بلکہ بر تعظیمات مناسبۂ شان مطلق کہ در جملہ شیون خاصّہ ساری باشد اکتفا رفت۔

دوسری قسم

دوسری قسم یہ ہے کہ خصوصیات خاصہ مطلوب ہوں (کہ حق تعالیٰ شانہ، کی کسی خاص شان کا آپ کو ادراک ہوا، اور اُس کے مناسب کسی فعل یا ذکر کا داعیہ قلب مبارک میں پیدا ہوا جس کا صدور آپ سے ہوا۔ تو اس فعل مخصوص یا خاص ذکر کا منشأ اور مبدا وہ خاص تجلّی اور شان ہوئی جس کا ظہور قلب محمدی پر ہوا جو کسی خاص فعل یا ذکر کی طرف داعی ہوئی)، مگر چونکہ اُن خصوصیات کے مبادی (یعنی وہ تجلیات اور شیون) ہر ایک کو میسّر نہیں ہوتے اس لئے علی العموم (ہر مؤمن سے) مطلوب نہ ہونگی۔ ہاں جس کسی کو وہ مبادی میسر آجائیں تو اُن خصوصیات کی ادائگی بھی اُس کے ذمہ ہوگی۔ خصوصیاتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو اس قسم میں سے ہوں اور جنکا آپ کو حکم دیا گیا اسی قسم میں داخل سمجھنا چاہئے اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف اوقات میں ثنا اور دعا اور رکوع و سجود میں جو مختلف دعائیں اور اذکار ثابت ہیں احقر کے نزدیک وہ اسی قسم میں سے ہے۔ چونکہ اس اختلاف کی بناء حق تعالیٰ کی شانوں کے تعدّد پر ہے جس کی آیت کل یوم ھو فی شان خبر دے رہی ہے اور ان شیون خاصہ کی اطلاع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا اس وجہ سے کہ آپ اخصّ مقربین بارگاہ ذو الجلال میں سے تھے اس امت میں سے کسی کو میسر نہیں ہے اس لئے اس قسم کی تعظیمات (یعنی ادعیہ و اذکار مخصوصہ وغیرہ) جو اوقات کے مناسب اور یکے بعد دیگرے جلوہ فرما ہونے والی شیون کے مطابق ہوں۔ (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے ساتھ خاص ہوئیں اور) دوسروں سے اُن کو

طلب نہیں کیا گیا کہ وہ اس قسم کے قرب بے حجابانہ سے جو ایک دوسرے کے بعد ظاہر ہونے والی شانوں کی اطلاع کا ذریعہ ہو سکتا محروم ہیں۔ بلکہ ان تعظیمات مناسبہ پر ہی اکتفا کر لیا گیا۔ جو شان مطلق کے مناسب ہیں جو کہ تمام شیون خاصہ میں پائی جاتی ہے۔

> شاید ہمین است کہ ائمۂ اجتہاد حسب افہام خود بر یک یک دو دو ذکر و دعا درین مواقعِ معلومہ اقتصار فرمودند و تعدّدِ رکوعاتِ صلوٰۃِ کسوف نیز اگر بحمل تعدد وقائع تسلیم نہ کردہ شود و بخیالِ تعارضِ روایاتِ مرویۂ این باب کہ در صورۃ اتحاد واقعہ ضروری ست انکار نکنند محمول بر ہمین اختلاف شیون است بزعم این ہیچمدان واللہ اعلم بالصواب

شاید اسی بناء پر ائمۂ اجتہاد نے اپنی اپنی فہم کے مطابق ایک ایک دو دو ذکر اور دعا پر ان مواقع معلومہ میں اقتصار کر لیا۔

اور صلوٰۃ کسوف کے رکوعات کا تعدّد اگر تعدّدِ وقائع پر محمول کر کے تسلیم نہ کیا جائے، جیسا کہ اس باب میں روایاتِ مرویہ کا تعارض رفع کرنے کے خیال سے بعض نے کہا ہے کہ اتحادِ واقعہ کی صورت میں (رفعِ تعارض) ضروری ہوتا ہے۔ اتحاد واقعہ سے انکار نہ کریں تو یہ تعدّد بھی اس ہیچمدان کے نزدیک اسی اختلاف شیوں پر محمول ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

> سوم آنکہ کیفیات خاصہ و مشخصات عارضہ ملحوظ النظر شارع نباشند و مدعو الیہا نبوند اما چون از مبادیِ اصل مطلوب است ازان ناگزیر ست این قسم امور حسب ضرورۃ و استدعاء وقت مختلف می توان شد چہ ہر چہ اصل نیست بقدر ضرورۃ ضروری می شود و این قسم را باعتبارِ ثبوت اگر مقتضائے نص خوانند زیباست بزعم این ہیچمدان اختلاف اعداد مجاہدین و آلات حرب و سامان جہاد و اختلاف جہات و اوقات در غزوات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم از ہمین قسم ست واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

تیسری قسم یہ ہے کہ کیفیات خاصہ اور مشخصات عارضہ (یعنی وہ مظاہر جن میں ان کیفیات کا عروض ہوتا ہے) شارع کے ملحوظ نظر اور مدعو الیہا نہ ہوں لیکن جب کہ وہ اصل مطلوب کے مبادی میں سے ہوں تو بغیر عمل چارۂ کار بھی نہ ہوگا۔ اس قسم کے امور حسب ضرورت و تقاضائے وقت مختلف ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ جو شئے اصل نہیں ہوتی وہ بقدر ضرورت ہی ضروری ہوا کرتی ہے اور اس قسم کو باعتبار ثبوت اگر اقتضاء النص کہیں تو زیبا ہے۔ اس ہیچمدان کے نزدیک اعداد مجاہدین اور آلات حرب اور سامانِ جہاد کا اختلاف اور جہات و اوقات کا اختلاف غزواتِ نبوی صلے اللہ علیہ وسلم میں اسی قسم میں سے ہے۔ اور حقیقتِ حال کو اللہ تعالیٰ ہی سب سے بہتر جاننے والا ہے۔

> قسم چہارم آنکہ از حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حسب اقتضائے عادۃ سرزد باشند یا باعث بر آن فقط طبع بشری بود و غرض از تعبد ہر گونہ بر کران باشد یعنی نہ بذات خود از تعبّدات باشد نہ بوجہ بودنش ذریعۂ آن یا مظہر آن معروض آن شدہ۔ اوقات بول و براز نبوی و اماکن آن و منازلِ سفرِ حج و جہاد و غیرہا ہمہ بہ ہمین طرز متعین شدہ اند این قسم از تکلیف شرعی بہرہ ندارد آرے اقتفاء این قسم امور ہم بوجہ مشابہتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حصۂ از حسن بجانب خود می کشد و بہ ہمین نظر و ہم باین لحاظ کہ امر باین چنین امور بطور دلالۃ النص بر اقسام ثلٰثہ سابقہ بالاولیٰ دلالۃ می کند و مامور می گردا اند اگر حکما در دین باین قسم خود اہتمام کنند یا قدرے دعوۃ کنند و مردم را بسوئے او خوانند می توان شد اندرین صورۃ این قسم ہم بقسم ثالث ملحق خواہد شد۔

چوتھی قسم یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے حسبِ اقتضائے عادت اس کا ظہور ہوا ہو۔ یا اس کا باعث فقط طبع بشری ہوئی ہو۔ غرض عبادت سے ہر طرح غیر متعلق ہو۔ یعنی نہ وہ فعل بذاتِ خود عبادت میں سے ہو نہ ایسا ہو کہ ذریعہ یا مظہر عبادت ہونے کی وجہ سے اُس کا معروض بنگیا ہو۔ بول و براز نبوی ص کے اوقات اور اُن کے مواقع اور سفر حج و جہاد وغیرہ کی منزلیں سب اسی طرز سے متعین ہوئی ہیں۔ اس قسم کا تکلیف شرعی سے کوئی علاقہ نہیں۔ ہاں اس قسم کے امور کا اتباع بھی بوجہ مشابہت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حُسن کا ایک جزو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے (لہذا یہ اتباعِ حسَن اور باعث ثواب ہوگا) اور اسی نظر سے اور نیز اس لحاظ سے کہ اس قسم کے

امور کا حکم دینا بطور دلالۃ النص کے پچھلی تینوں اقسامِ سُنّت پر بدرجۂ اولیٰ دلالت کرتا اور ماموربنا دیتا ہے (یعنی اس قسم کی سنت پر عمل کرنے کا حکم دینا گویا جملہ اقسام سنّت پر عمل کا حکم دینا ہے) اگر حکماء دین اس قسم کے بارہ میں خود اہتمام کریں یا کچھ دعوت بھی دیں اور لوگوں کو اس کی طرف بلائیں تو گنجائش ہے۔ اس صورت میں یہ قسم بھی قسمِ ثالث کے ساتھ ملحق ہوجائے گی۔

چون این قدر مقرر شد قلم را بجانب دیگر می گردانم خداوند تعالیٰ در اوّلِ سورۂ اعراف می فرماید اتبعوا ما أنزل الیکم من ربّکم ولا تتّبعوا من دونه اولیاء ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم می فرمایند من احدث فی امرنا هذا ما لیس منه فهو رد او کما قال۔ قرآن شریف اتباع را در ما انزل حصری فرماید و حدیث شریف محدثات غیر نبی را صلی اللہ علیہ وسلم ہر کہ باشد رد می فرماید اندرین صورہ پر ضرورست کہ سنۃ خلفاء راشدین از جملہ ما انزل باشد و ماخوذ از معدن نبوۃ بود صلی اللہ علیہ وسلم چہ سنت خلفاء راشدین اگرچہ از ما انزل و امرنا نبود بعد فرمودن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی۔ بواسطۂ این ارشاد ہدایت بنیاد منجملۂ ما انزل گردید و از جملہ امرنا شدہ

اس قدر واضح کرنے کے بعد ہم قلم کو دوسری جانب لے چلتے ہیں۔ خداوند تعالیٰ سورۂ اعراف کے اول میں فرماتے ہیں۔

اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ مِّنْ رَّبِّکُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِہٖ اَوْلِیَآءَ	تم لوگ اُس کا اتباع کرو جو تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے آئی ہے اور خدا تعالیٰ کو چھوڑ کر دوسرے رفیقوں کا اتباع مت کرو

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔

مَنْ[1] احدث فی امرنا هذا ما لیس منه	جس نے ہمارے اس (دین کے) امر میں ایسی چیز اپنی

له عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من احدث فی امرنا هذا ما لیس منه فهو رد ۱۲ اخرجه البخاری ۱۲ مسلم

سنت خلفاء ما انزل الیکم من ربکم کے ساتھ منضم ہے۔

فهو رد او کما قال	جانب سے) بڑھادی جو دین کی نہیں تو وہ مردود ہے۔

قرآن شریف اتباع کو ما انزل میں محصور فرمارہا ہے اور حدیث شریف جملہ مُحدَثاتِ غیر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو (یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسرے لوگوں کی دین میں بڑھائی ہوئی باتوں کو کسی) کی بھی ہو ردّ فرما رہی ہے۔ اس صورت میں یہ امر ضرور ثابت ہوجاتا ہے کہ سنتِ خلفاء راشدین منجملہ ما انزل ہو اور معدن نبوّت صلی اللہ علیہ وسلم میں سے برآمد شدہ ہو کیونکہ سنتِ خلفاء راشدین اگرچہ (بالذات) مَا اُنْزِلَ اور اَمْرِنَا میں سے نہیں تھی۔ لیکن آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے بعد کہ عَلَیْکُم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی بواسطہ اس ارشاد ہدایت بنیاد کے منجملہ مَا اُنْزِلَ اور منجملہ امرنا بن گئی۔

گویم ہر کہ مذاق سخن داشتہ باشد و دیدۂ انصاف صاف دارد مثل آفتاب روشن می بیند کہ مصداق ما انزل و مطابق حکم امرنا هذا امرے است محقق کہ از کارسازی آن فراغت یافتہ اند تا آنکہ تعبیر از ان بصیغۂ ماضی و اشارہ بہذا توان کرد چیزے منتظر التحقیق نیست۔

میں کہتا ہوں کہ جو شخص مذاق سخن رکھتا ہوگا اور اس کی نظرِ انصاف بھی صاف ہوگی اس کو آفتاب کی طرح روشن نظر آئیگا کہ ما اُنزِل کا مصداق اور حکم امرنا هذا کا مشار الیہ ایک ایسا امر ہے جو محقَّق ہے (یعنی وجود میں آچکا ہے) جس کی کارسازی اور تکمیل سے فراغت پاچکے ہیں، اس حد تک کہ اس کی تعبیر صیغۂ ماضی سے اور اس کی طرف اشارہ هذا سے کرسکیں۔ وہ امر ایسی (بعد میں آنے والی) چیز نہیں ہے جس کے وجود میں آنیکا انتظار ہو۔

علاوہ برین دخول خلفاء راشدین در خطاب اتبعوا الخ و ارشاد من احدث خود دلیل کامل ست براین کہ قول و فعل خلفاء راشدین، باشد یا قول و فعل کسے دیگر بے استناد ما انزل و اعتماد وحی قابل آن نیست کہ بسوئے آن التفات کردہ شود بلکہ

له فانه من يعش منكم بعدی فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ ۱۲ احمد و ابو داؤد والترمذی و ابن ماجه ۱۲ منه

لائق آنست کہ رُو ازان بگردانند و پشت بدان دہند و اگر سُنّتِ خلفاء واجب الاتباع
است اعنی از ما انزل باشد یا نباشد و منجملہ امر نا بود کہ نہ بود اتباعش بہر حال
واجب ما را چہ زیان کہ ما خود درپے اثبات سنت خلفاء ہستیم نہ رد آن

علاوہ برین اتبعوا الخ کے خطاب میں خلفاء راشدین کا داخل ہونا اور ارشاد من احدث
خود دلیل کامل ہے اس بات پر کہ ہر قول و فعل خواہ خلفاء راشدین کا ہو یا کسی دوسرے کا
بغیر ما اُنزِلَ کے سہارے اور وحی کے اعتماد کے اس قابل نہیں ہے کہ اُس کی طرف توجّہ
بھی کی جائے بلکہ اس قابل ہے کہ اُس کی طرف سے منہ پھیر لیں اور پس پُشت پھینکدیں اور
اگر کوئی ہماری بات نہ مانے اور کہے کہ سنتِ خلفاء واجب الاتباع ہے (مطلقاً) یعنی ما
اُنزِل میں داخل ہو یا نہ ہو اور منجملہ امر نا ہو یا نہ ہو اُس کا اتباع ہر حال میں واجب
ہے تو ہمارا کیا نقصان ہے۔ کیونکہ ہم تو خود سنت خلفاء کے ثابت کرنے کے درپے ہیں نہ کہ
اُس کے ردّ کے۔

کوئی قول و فعل بغیر استناد در ما انزل و اعتماد وحی قابل حجت نہیں

اکنون بشنو سابق عرض کردہ ام کہ قسمِ رابع از تکلیف شارع کنارہ کنارہ می رود و این سنۃ
خلفائے راشدین لاجرم مکلف بہا است ورنہ لفظ علیکم را کہ ہر دو سنن را سنۃ نبوی صلی
اللہ علیہ وسلم باشد یا سنۃ خلفاء فرا گرفتہ برکدام محمل خواہند نشاند۔ لہٰذا ضرور است
کہ از دو قسم اول یا ثالث باشد۔ ہاں اگر قسم ثانی قابلِ تکلیفِ عام بودے احتمال ثالث
ہم بود ازین جا ہویدا شد کہ سنۃ خلفاء معارض سنن نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نباشد۔ زیرا کہ
آن سنن ہمان سنن نبوی ص است فقط بوجہ مختفی و مستتر ماندنِ آن بوجہ اہتمام ناکردن
حضرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم باندیشۂ فرضیت مثلاً در زمانِ نبوت علی صاحبہا الف
الف صلوۃ وسلام رواج یافتن آن بسعی و اہتمام خلفاء بجانب خلفائے راشدین
منسوب گردیدہ یا در زمان شان امرے از امور کہ در زمان نبوت از ضروریاتِ دین نبودہ
بسبب تشریف بردن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ازین جہان از ضروریات گردیدہ و

ازین جہت اوشان بارتکابِ آن اقدام فرمودند و دیگران را دعوت عام نمودند مثل جمع
قرآن و شورے و اجماع در وقائع نازلہ دینیہ چون اوشان بادی این چنین مبادی شدہ
اند آنرا بنام اوشان زدہ اند

اب سنو میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ چوتھی قسم (یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایسے
افعال جن کا صدور آپ سے حسب اقتضائے عادت یا بمقتضائے طبع بشری ہوا) تکلیف شارع
سے الگ تھلگ چل رہی ہے (یعنی شارع نے امت کو اس کے اتباع کا مکلف نہیں کیا) اور
یہ سنت خلفاء راشدین لازمی طور پر مکلّف بہا ہے ورنہ لفظ علیکم کو جو دو سنتوں پر سنت
نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہو یا سنت خلفاء حاوی ہے کونسی قسم پر محمول کریں گے۔ اس لئے
ماننا پڑے گا کہ (علیکم کا محمول اور بسنتی سے مراد) وہ دو قسمیں ہی ہیں یعنی پہلی اور تیسری۔
ہاں اگر قسم ثانی تکلیفِ عام کے قابل ہوتی تو قسم ثالث کا احتمال بھی ہو جاتا۔ یہاں سے
یہ بات بھی روشن ہو جاتی ہے کہ سنتِ خلفاء مُعارِض نہیں ہو گی۔ سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم
کے کیونکہ وہ سنن بعینہ سننِ نبوی ص ہیں فقط اُن کے مختفی اور عام نگاہوں سے اوجھل ہو جانے
کے سبب سے جس کی وجہ یہ ہوئی کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باندیشۂ فرضیت
اپنے زمانہ نبوت میں علی صاحبہا الف الف صلوۃ وسلام اہتمام نہیں فرمایا اور اس سبب سے
کہ اُن (مختفی سنتوں) کا رواج خلفاء کی سعی و اہتمام سے ہوا، اس لئے خلفاء راشدین کی
طرف منسوب ہو گئیں۔ یا اُن کے زمانہ میں کوئی امر ایسے امور میں سے جو زمانۂ نبوت میں
ضروریات دین میں سے نہیں تھے، اس جہان سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تشریف
لے جانے کے سبب سے ضروریات میں سے بن گیا اور اس جہت سے اُس کے ارتکاب پر
انہوں نے اقدام فرمایا اور دوسروں کو دعوتِ عام دی۔ جیسے جمع قرآن اور شوریٰ اور
اجماع ایسے دینی واقعات میں جو حادث ہوئے چونکہ حضرات خلفاء نے اس قسم کی مبادی
کی ابتدا کی تو ان کو ان کے نام کی طرف منسوب کر دیا ہے۔

ملخص سخن آنکه بشہادۃ آیۂ مزبور وحدیث مذکور بعد لحاظ عرض این فقیر ہویدا میشود
کہ سنن خلفاء معارض سنن نبوی علی صاحبہا الف الف صلوۃ وسلام نمی تواں شد
اگرچہ خود این جملہ علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی
نیز بے ضم ضمیمۂ مذکورہ برہمین امر دلالۃ دارد چہ واو حائلہ مابین بسنتی وسنۃ الخلفاء
خواستگار اجتماع است و درصورۃ تعارض اجتماع کجا و جمع کرا خواہند کرد

حاصل کلام یہ ہے کہ بشہادت آیت مرقومہ وحدیث مذکورہ اس فقیر کی معروضات کے پیشِ نظر واضح ہوجاتا ہے کہ خلفاء رض کی سنتیں سنن نبوی علی صاحبہا الف الف صلوٰۃ وسلام کے معارض نہیں ہوسکتیں اگرچہ خود یہ جملہ علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی بغیر ضمیمۂ مذکورہ بالا کے ضم کئے بھی اسی امر پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ "بسنتی اور سنۃ الخلفاء کے درمیان جو "واو" حائل ہے وہ خواستگار ہے اجتماع کا۔ اور تعارض کی صورت میں اجتماع کہاں۔ اور کس کو جمع کریں گے۔

اکنون برسر مطلب میرسیم واز اصل غرض می سرائیم برادر من در قسم ثالث مطلوب شارع شئے مطلق می بود آرے مطلقے نیست کہ قیود دربرو معینات دربرابر ندارد۔ غرض ظہور ماہیات مطلقہ بے قیود متصور نیست لاجرم امتثال مامورات بہا بے استعانت قیود نخواہد بود، ومکلف را در تعبّد باین نوع مثل نوع اول از قیود ناگزیر ست۔ اما در مقصود وغیر مقصود فرقے است کہ بفرق زمین وآسمان تعبیر ازان توان کرد۔ چون درین قسم مثل قسم اول قیود عارضہ بذات خود مقصود نیستند بلکہ بضرورۃ امتثال امر مقصود دست بدامان شان زدہ می شود۔ وقت ضرورت بقدر ضرورت بدان روآوردہ خواہد شد و وقت ارتفاع ضرورت یکے ازان و ضرورت دیگرے ازین سو بدان سو رو خواہند تافت ورنہ تقئید مطلق شرعی وتعیین چیزی لازم خواہد آمد کہ شارع آنرا مطلق گزاشتہ وغیر معین خواستہ۔

اب ہم اصل مقصد پر پہنچتے ہیں اور اپنا وہ ترانہ شروع کرتے ہیں جو اصل غرض میں سے ہے

ہمارے بھائی قسم ثالث میں (یعنی وہ فعل جس میں کیفیاتِ خاصہ اور مشخصاتِ عارضہ شارع کے طور ملا نظر اور مدعو البہانہ ہوں) مطلوبِ شارع شئے مطلق ہوتی ہے۔ ہاں کوئی مطلق ایسا نہیں جو اپنی بغل میں قیود اور اپنے پہلو میں معینات نہ رکھتا ہو۔ غرض ماہیاتِ مطلقہ کا ظہور بغیر قیود کے متصور نہیں۔ تو لازمی طور پر کسی شئے مطلق کی تعمیل جس کا حکم دیا گیا ہو قیود سے مدد لئے بغیر نہیں ہوسکیگی اور ہر مکلّف کے لئے اس نوع کی عبادت میں مثل قسم اوّل (یعنی جس میں ماہیت اور اُس کے مشخصات دونوں مطلوب حق ہوں) قیود کے بغیر چارۂ کار نہ ہوگا لیکن مقصود اور غیر مقصود میں اتنا بڑا فرق ہے کہ اُس کو زمین وآسمان کے فرق سے تعبیر کرسکتے ہیں۔ چونکہ اس قسم میں قسم اول کی طرح قیود عارضہ بذاتِ خود مقصود نہیں ہیں بلکہ امر مقصود کی تعمیل کے لئے بضرورت اُن کا دامن پکڑا جاتا ہے تو جس قدر ضرورت ہوگی بوقت حاجت اُسی قدر ان کی طرف رُخ کیا جائے گا اور جب اُن میں سے ایک کی ضرورت مرتفع ہوجائیگی اور دوسرے کی ضرورت پیشِ نظر آئے گی تو پہلے کے بجائے وہ دوسرا امر معمول بہ ہوجائیگا اگر ایسا نہ کیا جائیگا تو "مطلق شرعی" کی تقیید اور ایسی چیز کی تعیین لازم آئیگی جس کو شارع نے مطلق قرار دیا اور غیر معین رکھنا چاہا۔

وہر کہ بہرۂ از فہم بدامان جان آوردہ وزمام خود را بعقل حقدان سپردہ خود میداند کہ تقیید مطلق شرعی مثل اطلاق مقید دینی بلاتفاوت بدعۃ است صلوۃ وصوم از قیود معلومہ از شرائط وصفات وہیأت آن خالی کردن وہیأت وجہات واوقات راکہ در غزوات نبوی علی صاحبہا الف الف صلوۃ وسلام از اتفاقات پیش آمدہ ضمیمۂ جہاد کردن مامور بہا پنداشتن در بدعت بودن ہر دو ہم سنگ یکدیگر اند بلکہ تقئید مطلق بہ نسبۃ اطلاق مقید بالاولی بدعت است بمضمون احداث کہ مصداق بدعت است چنانکہ دراول یافتہ می شود در ثانی نیست نہی انی کہ احداث در وجود الاصول می خواہد نہ عدم آن۔ ہاں از وجو اعتباری آن ہم تشالے می گیرد ومحکوم علیہ جودیات می شود الغرض تقئید مطلق لاریب بدعت است و اکثر رسوم شادی وموت ہمہ ازین قسم می نمایند وہر کہ

محفل میلاد شریف را بدعت گفتہ ازین قسم شمردہ باشد

اور جس شخص نے سمجھ سے کام لیا اور اپنے نفس کی باگ کو عقل رسا کے سپرد کر دیا وہ خود جانتا ہے کہ "مطلق شرعی کی تقیید" بلا تفاوت ایسی ہی بدعت ہے جیسی "مقیّد دینی کا اطلاق" بدعت ہے۔ نماز اور روزے کو قیود معلومہ یعنی ان کی شرائط اور صفات اور اُن کی خاص ہیئتوں سے خالی کرنا (یہ مقیّد دینی کے اطلاق کی مثال ہے) اور اُن ہیئتوں اور جہات و اوقات کو جو کہ غزوات نبوی علی صاحبہا الف الف صلوۃ وسلام میں اتفاقات سے پیش آ گئے تھے جہاد کا جزو بنا دینا اور اُن کو بھی (جہاد کی طرح) مامور بہا قرار دے دینا (یہ مطلق شرعی کی تقیید کی مثال ہے) بدعت ہونے میں دونوں صورتیں ایک دوسرے کے ہموزن ہیں۔ بلکہ "مطلق کی تقیید" بہ نسبت "مقید کو مطلق قرار دینے" کے بدرجہ اولیٰ بدعت ہے۔ احداث کا مضمون (جس کا مَنْ احدث فی امرنا الخ میں ذکر کیا گیا ہے) جو بدعت کا مصداق ہے جتنا کہ پہلی صورت (یعنی تقیید مطلق) میں پایا جاتا ہے اتنا دوسری صورت (یعنی اطلاق مقید) میں نہیں پایا جاتا۔ کیا تم نہیں جانتے کہ "احداث" مفعول کے وجود کا خواہاں ہے نہ کہ عدم کا (اور اطلاق مقید میں تقییدات معدوم کر دی گئیں اسلئے وہ مثل تقیید مطلق وجودی شئے نہیں بلکہ عدمی ہے) یہ شبہ نہ کیا جائے کہ جب وہ عدمی ہے تو محکوم علیہ بدعت کیسے ہوگا (کیونکہ محکوم علیہ تو وجودی ہی ہو سکتا ہے اور عدم ضدِّ وجود ہے اس کا جواب یہ ہے کہ) ہاں عدم بھی وجود اعتباری سے ایک تمثال قبول کر لیتا ہے اور محکوم علیہ وجودیات کا ہو جاتا ہے (اور اس تمثال یعنی مثالی صورت کو وجودی اسماء سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ جیسے عدم العلم کو جہل) اور عدم القدرۃ کو عجز سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی عدم التقیید کو اطلاق سے تعبیر کیا گیا جس کا محکوم علیہ بنانا صحیح ہوگا) الغرض اس میں شک نہیں کہ "تقیید مطلق" بدعت ہے اور شادی و موت کی رسوم اسی قسم میں سے نظر آتی ہیں اور جس نے محفل میلاد شریف کو بدعت کہا اسی قسم میں شمار کیا ہوگا۔

مطلق شرعی کو مقید کرنا ایسا ہی بدعت ہے جیسا کہ مقید دینی کا اطلاق

شادی و موت کی رسوم، محفل میلاد وغیرہ تقیید مطلق ممنوع ہیں۔

اکنون سخنے کہ در تہ دل دارم بزبان می آرم و نقشے کہ بر لوح دلم کشیدہ اند برین صفحہ می گزارم۔ مگر می ترسم کہ خام عقلے بگریبانم آویزد و جاہلے از جہل مرکب بسر کوبی من خیزد۔ ولیکن حق

ہر گفتنی ست نہ نہفتن۔ آنچہ می دانم می گویم تعیین اعداد رکعات در قیام لیل و تہجد ازہمین قسم است حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گاہے کم گاہے زیادہ خواندہ اند و مقید بقیدے نماندہ و این از عمدہ امارات اطلاق است ورنہ مثل فرائض و سنن رواتب تحدید تہجد باعداد رکعات ہم می فرمودند بلکہ خود خداوند کریم علیم جائیکہ بقیام لیل امر فرمودہ اگر چیزے تحدید فرمودہ بتحدید و تشخیص پارۂ لیل تحدید فرمودہ می فرماید۔ قم اللیل الا قلیلا نصفہ او انقص منہ قلیلا او زد علیہ ورتل القرآن ترتیلا۔

اب میں تہ دل سے ایک بات زبان پر لاتا ہوں اور جو نقش میرے لوح دل پر کھنچا ہے اُس برصفحۂ قرطاس پر کھینچتا ہوں مگر ڈرتا ہوں کہ کوئی خام عقل میرے گریبان سے لٹک پڑے، اور کوئی جاہل جہل مرکب کی بنا پر میری سرکوبی کیلئے اٹھ کھڑا ہو، لیکن حق کہنے کیلئے ہوتا ہے چھپانے کیلئے نہیں۔ میں جو کچھ جانتا ہوں کہتا ہوں۔

قیام لیل اور تہجد کے بارے میں تعیین رکعات اسی قسم میں سے ہے۔ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کم کبھی زیادہ پڑھی ہیں۔ یہ رکعات کسی قید (عدد) سے مقید نہیں رہیں اور یہ (عدم تقیید) اطلاقات کی عمدہ علامات میں سے ہے۔ ورنہ مثل فرائض اور سنن رواتب (یعنی اُن سنتوں کے جو فرائض سے پہلے یا بعد میں ادا کی جاتی ہیں) تہجد کی شمار رکعات بھی محدود فرما دیتے بلکہ خود خداوند کریم علیم نے جہاں قیام لیل کا امر فرمایا ہے۔ اگر کسی چیز کی تحدید فرمائی ہے تو صرف رات کے ایک خاص حصہ کی تحدید اور تشخیص فرمائی ہے۔ ارشاد فرماتے ہیں :۔

قُمِ الَّیْلَ اِلَّا قَلِیْلًا نِّصْفَہٗ	رات کو (نماز میں) کھڑے رہا کرو مگر تھوڑی سی رات یعنی نصف رات (کہ
اَوِ انْقُصْ مِنْہُ قَلِیْلًا	اس میں قیام نہ کرو بلکہ آرام کرو) یا اس نصف سے کسی قدر کم کر دو یا نصف
اَوْ زِدْ عَلَیْہِ وَرَتِّلِ الْقُرْاٰنَ	سے کچھ بڑھا دو اور قرآن کو خوب صاف صاف پڑھو (کہ ایک ایک
تَرْتِیْلًا	حرف الگ الگ ہو)

ہر چند این تحدید عین تعمیم و اطلاق است مگر تعیین وقت بہر نہج و ہر قدر کہ باشد از تعیین

کار ماوراءِ این تعیین کارکن را فارغ البال می گزارد - آیا نشنیدہ کہ اجیر خاص اعنی نوکرِ وقت ذمہ کشِ اتمامِ کار نمی باشد و مثل اجیرِ مشترک باز پرس اتمام کار ازاں نتوان کرد خیاطے کہ بر تنخواہے تا وقت معین بدوزد اگر انگرکھ تا وقت معلوم دوختہ تمام نکند بفتوائے شرع زجر و توبیخ را نسزد و در محکمۂ قضا فریادے ازاں نشنوند آرے اگر مقدارے از زر با جرت انگرکھ گیرد و باز تا مدتِ معتد بہا کارِ مستاجر نکند البتہ دست و گریبانش می تواں شد۔

اگرچہ یہ تحدید عین تعمیم و اطلاق ہے (کیونکہ نصف فرما کر اس سے کچھ کم یا زیادہ فرما دیا اور اس طرح نصف کی تحدید کو ختم کر دیا گیا)، مگر کسی نہج کے ساتھ اور کسی مقدار میں بھی ہو۔ بہر حال وقت کی تعیین اس کے سوا دوسری کسی چیز کی تعیین سے کارکن کو فارغ البال بنا دیتی ہے۔ کیا تم نے نہیں سنا کہ اجیر خاص یعنی وقت کا نوکر کام کے اتمام کا ذمہ دار نہیں ہوتا اور اجیر مشترک کی طرح (یعنی وہ اجیر جو اتمام کا [illegible]مہ دار بھی ہو) اُس سے اتمام کار کے سلسلہ میں باز پُرس نہیں کی جا سکتی۔ اگر کوئی درزی جو ایک وقت معین تک بطور تنخواہ دار سینے کا کام کرتا ہو اگر وقت معلوم تک انگرکھا سیکر تیار نہ کرے تو فتوائے شرعی کی رُو سے وہ زجر و توبیخ کا سزاوار نہ ہوگا اور محکمۂ قضا میں اُس کے خلاف کوئی دعویٰ مسموع نہ ہوگا۔ ہاں اگر کوئی مقدار رقم انگرکھے کی سلائی کی اجرت میں لے لے اور پھر ایک معتد بہا مدت تک مستاجر کا کام نہ کرے تو بیشک اُس سے جھگڑا کیا جا سکتا ہے۔

الغرض نہ آں احکم الحاکمین دربارۂ تحدیدِ تہجد باعداد رکعات حکمے فرستادہ بلکہ اشارہ بہ تعمیم فرمودہ و نہ رسولش سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم وعلیٰ آلہ وصحبہٖ اجمعین قاعدۂ درین باب معین فرمودہ۔ بلکہ گاہے چنین گاہے چناں بطورے کہ پیش آمد درین راہ رفتہ اند۔ اگر باور نداری کتب احادیث را بکشا و ببین کہ پنج رکعت و ہفت رکعت و نہ رکعت و یازدہ رکعت و سیزدہ رکعت ہمہ روایت کردہ اند۔

الغرض نہ اُس احکم الحاکمین نے تہجد کی تحدید اور شمار رکعات کے بارے میں کوئی حکم بھیجا۔ بلکہ تعمیم کا اشارہ بھی فرما دیا اور نہ اُس کے رسول سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم وعلیٰ آلہ وصحبہٖ اجمعین نے کوئی قاعدہ اس باب میں معین فرمایا۔ بلکہ کبھی کسی طرح کبھی کسی طرح جیسا موقع ہوا اس راہ پر چلتے رہے۔ اگر باور نہ ہو تو کتب احادیث کو کھولو اور دیکھو کہ پانچ رکعات اور سات رکعات اور نو رکعات اور گیارہ رکعات اور تیرہ رکعات سب ہی روایت کی گئی ہیں۔

و روایۃ نسائی از ام حبیبہؓ کہ متضمن این معنی است کہ ہر کہ در روز یا شب دوازدہ رکعت گزارد خدائے تعالیٰ برائے او خانۂ در جنت بنا کند مشعر تحدید قیام لیل نیست می گویم کہ این قدر ثواب برہمین قدر رکعات متفرع بود گو کم و بیش ہم ازین عدد داخلِ قیام لیل باشد ورنہ روایاتے مشارٌ الیہا را چہ جواب خواہند داد باین ہمہ اگر نیک بنگرند لائح می شود کہ این دوازدہ چیزے دیگر است و قیام لیل کہ فضائلش مشہور است چیزے دیگر و محتمل کہ شش رکعت بعد مغرب یا چہار اول عشاء و دو رکعت دیگر کہ سوائے دو رکعت مؤکدہ بعد عشاء وارد شدہ بغرض ہمین سعادت معلومہ در شب تجویز کردہ باشند و شش رکعت اشراق و چاشت و چار فی الزوال یا در اول عصر یا دو رکعت بعد ظہر کہ سوائے دو رکعتِ مؤکدہ در نسائی وارد شدہ بہمین غرض در روز معین کردہ باشند واللہ اعلم

اور نسائی نے جو حضرت ام حبیبہؓ سے روایت تحریر کی ہے جو اس معنی پر متضمن ہے کہ جو شخص دن میں یا رات میں بارہ رکعات ادا کر لیا کرے خدا تعالیٰ اُس کے لئے جنت میں گھر بنا دینگے" وہ قیام لیل کی تحدید پر دلالت نہیں کرتی۔ میں کہتا ہوں کہ (اس کا ماحصل یہ ہے کہ) اس قدر ثواب اس قدر رکعات پر متفرع ہوگا، گو اس قدر رکعات سے کم و بیش ہو جانا قیام لیل میں داخل ہوگا (مطلب یہ کہ اس روایت میں قدر ثواب کا اظہار کیا گیا ہے قدر رکعات پر اور تحدید رکعات قیام لیل کیلئے کلام نہیں کیا گیا)، ورنہ جن روایات کا اوپر اشارہ کیا گیا ہے اُن کا کیا جواب ہوگا۔ باایں ہمہ اگر غور کیا جائے تو روشن ہو جائیگا کہ یہ بارہ رکعات اور چیز ہیں اور قیام لیل جس کے فضائل مشہور ہیں اور ہے۔ ہو سکتا ہے کہ بعد مغرب کی چھ رکعات، اول عشاء کی چار رکعات (سنت) اور دوسری دو رکعات جو بعد فرائض دو سنت مؤکدہ کے سوا وارد ہوئی ہیں (جن کا مجموعہ بارہ رکعات ہو جاتا ہے)

اسی سعادت معلومہ کے لئے تجویز کی گئی ہوں (یہ بارہ رکعات کی تفصیل رات کے لئے ہے) اور چار[1]
رکعات اشراق و چاشت کی اور چار فیُ الزوال کی اول عصر کی دو رکعات کے ساتھ یا بعد ظہر کی
دو رکعات کے ساتھ جو کہ دو رکعت مؤکدہ کے بعد نسائی میں وارد ہوئی ہیں اسی غرض سے دن میں
معین کی گئی ہوں - واللہ اعلم -

بالجملہ دربارۂ تحدید اعداد رکعات تہجد باجہاد کہ از اعداد مجاہدین بعددے مقید نیست واز
ہیأت و اوقات و آلات و جہات بچیزے معین نے بیک پلہ می سنجد - ہر کہ داند می داند
وہر کہ نداند و از فہم بہرہ ندارد ایں چنیں سخن شنیدہ برخودمی پیچد مگر ما را با زید و عمر کارے
نیست انچہ فہمایندہ اند می گویم - آری حضرت عمر رضی اللہ عنہ کہ خلیفۂ راشد و برشدِ او شان
خود حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم سالہا سال پیشتر از خلافت شان باین طور گواہی
دادہ اند کہ ۱لحق ینطق علی لسان عمر یا لو کان بعدی نبیؐ لکان عمر اوکما قال -
قیام لیل رمضان خاص بہ بست رکعت محدود کردہ اند - چنانچہ روایت مؤطا دریں باب خود
آنعزیز رقم زدہ اند انچہ اوّل اوّل در زمان حضرت عمرؓ یازدہ می خواندند معارض تحدید نیست
قبل اجتماع آراء و استقرار رائی خواندہ اند چنانچہ قول امام مالکؒ در مؤطا برین امر گواہ ست
چون پردہ از حقیقت کار افتاد وہر کس حقیقة الامر را عیان دید و غرض شارع فہمید و آنکہ
نادیدہ بود از بینندگان بشنید ہمہ برادائے بست رکعۃ کمر بستند و خیال ہائے دیگر را بشکستند
واللہ اعلم بحقیقۃ الحال -

الحاصل شمار رکعات کے بارے میں کسی عدد معین سے تحدید نہیں کی گئی، تہجد، جہاد کے ساتھ جو کہ
اعداد مجاہدین کے کسی عدد سے مقید نہیں ہے اور ہیأت و اوقات اور آلات اور جہات میں سے کسی
چیز کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، ایک پلّے میں تل رہا ہے - جو دانشمند ہے وہ سمجھتا ہے اور جو نہیں جانتا

[1] ایک تیسرا احتمال یہ ہے کہ بارہ رکعات ان سب سے الگ مستقل حیثیت میں اور دن کے نصف اول میں ہوں - آخر کتاب
میں حضرت مصنف رح نے اسی احتمال کو ترجیح دی ہے - دیکھو صفحہ ۸۲ - ۱۲ مترجم

اور فہم سے بے بہرہ ہے یہ بات سنکر پیچ و تاب کھائے گا - مگر ہم کو زید و عمرو سے کوئی مطلب نہیں جو کچھ
سمجھایا گیا کہہ رہا ہوں -

بیشک حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو کہ خلیفۂ راشد ہیں اور اُن کی خلافت سے سالہا سال پیشتر
خود حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کے رُشد پر اس طرح گواہی دی ہے کہ :- الحق[1] ینطق
علی لسان عمر (یعنی عمرؓ کی زبان پر حق جاری ہو جاتا ہے) یا لوکان[2] بعدی نبیؐ لکان عمرؓ اوکما
قال (یعنی اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو عمر ہوتا) ان ہی عمرؓ نے لیل رمضان کے قیام کو بیس رکعات
سے محدود کیا ہے - چنانچہ مؤطا کی روایت اس باب میں خود آن عزیز نے تحریر کی ہے - حضرت عمر رضی
اللہ عنہ کی خلافت کے ابتدائی زمانہ میں اول اول جو گیارہ رکعات لوگ پڑھتے رہے وہ تحدید کی معارض
نہیں ہے - اجتماع آراء اور ایک رائے کے قرار پا جانے سے پہلے پڑھی گئی ہیں - چنانچہ مؤطا[3] میں
امام مالکؒ کا قول اس پر گواہ ہے - جب اصلِ کار سے پردہ ہٹ گیا اور حقیقۃ الامر کو عیاں دیکھ لیا اور
شارع کی غرض سمجھ میں آگئی اور جس نے نہیں دیکھا تھا دیکھنے والوں سے سن لیا تو سب حضرات بیس[20]
رکعات کی ادائگی پر کمربستہ ہو گئے اور دوسرے خیالات کو توڑ دیا - واللہ اعلم بحقیقۃ الحال -

غرض نبی باشد یا خلیفہ ہرچہ آخر حال اوست اقتدا و اہتدا باو شاید ورنہ در ہر باب باعتبار
اختلاف اوقات روایتہا روایت کردہ اند - بالجملہ اہتمام خلیفۂ راشد و عدم انکار دیگران برد کہ ملاّ
سنیت سنن او شان برہمین است - چنانچہ ما راٰہ المؤمنون حسنا فھو عند اللہ حسن ۝
بلکہ آیت "لیمکنن لھم دینھم الذی ارتضیٰ لھم" برآن دلالت وارد بہ نسبت بست

[1] عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلعم ان اللہ جعل الحق علی لسان عمر وقلبہ ۱۲ منہ ؛ اخرجہ الترمذی - وفی روایۃ ابی داؤد
وعن ابی ذر قال ان اللہ وضع الحق علی لسان عمر ۱۲ وعن علی قال ماکنا نبعد ان السکینۃ تنطق علی لسان عمر رواہ البیہقی فی دلائل
النبوۃ ۱۲ منہ [2] عن عقبۃ بن عامر قال قال رسول اللہ صلعم لو کان بعدی نبی لکان عمر بن الخطاب ۱۲ - اخرجہ الترمذی
[3] فی المؤطا عن یزید بن رومان انہ قال کان الناس یقومون فی زمان عمر بن الخطاب فی رمضان بثلث عشرین رکعۃ ۱۲ ایضا
قال البیہقی والثلث ہو الوتر ولا ینافیہ الروایۃ السابقۃ فانہ وقع اولا ثم استقر الامر علی العشرین فروی البیہقی باسناد صحیح
انہم یقومون فی عہد عمر بعشرین رکعۃ وفی عہد عثمان وعلی مثلہ ۱۲ کذا فی المحلی حاشیۃ المؤطا ، ۱۲ منہ ؛

یافتہ می شود نہ بہ نسبت یازدہ۔ وہمین دم عرض کردہ ام کہ سنن خلفاء اگر می باشد از دو قسم مذکورہ
می باشد اکنون می باید دید کہ قیام رمضان ازین دو قسم کدام است این نتوان گفت کہ از مقتضیات
نصوص وذرائع مقاصد شرعیہ ووسائل مطالب دینیہ است ورنہ آن مقصود کدام است وآن
مطلوب چیست۔ وقتیکہ مامور بودن مقتضیاتِ نصوص فرعِ مامور بودن منطوقِ عبارۃ
النص باشد اطلاعش بعباد اول ضروری ست پس لاجرم تراویح از قسم اول باشد۔ اندرین
صورۃ باین عدد بست واین ہیئات کذائی چنانکہ متوارث است حضرت عمر رضی اللہ عنہ
کہ بالیقین وبالاجماع خلیفۂ راشد اند از حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دیدہ یا شنیدہ باشند۔

آخری حال قابل اتباع ہوتا ہے۔

غرض نبی ہو یا خلیفہ جو اُس کا آخرِ حال ہے اتباع اور اخذ ہدایت اُسی سے مناسب ہے در
ہر باب میں باعتبار اختلاف اوقات بہت سی روایتیں مروی ہیں۔ الحاصل خلیفۂ راشد کا اہتمام
بہ نسبت بیس رکعت کے پایا جاتا ہے بہ نسبت گیارہ کے نہیں۔ اور دیگر اصحاب کا اس سے انکار
نہ کرنا کہ ان کی سنتوں کے سنت ہونے کا اسی پر مدار ہے چنانچہ ما راٰہ المؤمنون حسنا
فھو عند اللہ حسنٌ (جس امر کو تمام مؤمنین اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک حسن ہے) بلکہ آیت
وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ (اور جس دین کو (اللہ تعالیٰ نے) ان کے لئے پسند
کیا ہے (یعنی اسلام) اُس کو اُن کے (نفع آخرت کے) لئے قوت دیگا۔ بھی اس پر دلالت کرتی ہے
اور ابھی میں عرض کر چکا ہوں کہ سنن خلفاء اگر ہوتی ہیں تو دو قسم مذکورہ (یعنی پہلی اور تیسری)
میں سے ہوتی ہیں۔ اب دیکھنا چاہئے کہ قیام رمضان ان دو میں سے کونسی قسم ہے۔ یہ نہیں کہہ
سکتے کہ وہ مقتضیات نصوص اور مقاصد شرعیہ کے ذرائع اور مطالب دینیہ کے وسائل میں سے
ہے ورنہ (یہ متعین کرنا ہوگا کہ) وہ کونسا مقصود اور کیا مطلوب ہے۔ جب کہ مقتضیات نصوص کا
مامور ہونا فرع ہوتا ہے فرمان عبارۃ النص کے مامور ہونے کی۔ بندوں کو اس کی اطلاع پہلے
ہونا ضروری ہے (اور ظاہر ہے کہ وہ خود مقصد ہے کسی مقصد کا ذریعہ نہیں، پس بلا شبہ تراویح قسم
اول میں سے ہوئی۔ اس صورت میں اس بیس عدد اور اس ہیئتِ کذائی کے ساتھ جس طرح کہ

قیام رمضان قسم اول میں سے ہے۔

[illegible] ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو کہ بالیقین اور بالاجماع خلیفۂ راشد ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ
[illegible] دیکھا ہوگا یا سنا ہوگا۔

اکنون می پرسم کہ اگر روایات تراویح از حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مشعر بست رکعۃ اند ضعیف اند
[illegible] ہان اگر ضعیفِ اخلاف واقع ومعارض حق بودن ضروری بودے یا توارث عملی از
زمان نبوۃ علی صاحبہا الف الف صلوۃ وسلام یا زمان خلافت علی اہلہا مغفرۃ ورضوان از اقسام
حدیث نبودے منکران بست را دہان کشائی وزبان آرائی بجائے خود بود آنگاہ ما ہم بریکے از ہزار ہم
[illegible] نمی کردیم لیکن ہمہ می دانند کہ اقتضائے ضعف فقط ہمین قدر است کہ منطوق حدیث
قابل اعتبار نباشد نہ آنکہ نقیض آن معتبر بود ورنہ ادراک حق از ضعاف بہ نسبۃ صحاح اگر سہل تر
[illegible] برابر بودے۔

کی روایتیں ضعف کو اس خلاف واقع ہونا ضروری نہیں ہو جاتا

اب میں پوچھتا ہوں کہ وہ روایات جو بیس رکعات تراویح کے بارے میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
[illegible] مروی ہیں اگر ضعیف ہوں تو کیا نقصان ہے۔ ہاں اگر ضعیف کیلئے خلاف واقع اور معارضِ حق ہونا
[illegible] ضروری ہوتا یا زمانۂ نبوت علیٰ صاحبہا الفُ الفِ صلوۃ وسلام یا زمانۂ خلافت علیٰ اہلہا مغفرۃٌ ورضوان
[illegible] توارث عملی اقسام حدیث میں سے نہ ہوتا تو بیس رکعات کے منکروں کے لئے منہ کھولنے
[illegible] زبان آرائی کا موقع تھا اُس وقت ہم ہزار میں ایک بات پر بھی اظہار ناگواری نہ کرتے لیکن
[illegible] جانتے ہیں کہ اقتضاء ضعف فقط اسی قدر ہوتا ہے کہ مضمون فرمودہ حدیث قابل اعتبار نہ
[illegible] یہ کہ اس کی نقیض معتبر ہو، ورنہ ادراک حق ضعیف احادیث سے بہ نسبت صحیح احادیث کے
[illegible] سہل [illegible] ہوتا تو برابر تو ہو ہی جاتا (کہ جس حدیث میں ضعف روایت ثابت ہوتا اُس کی نقیض کو حق
[illegible] دیا جاتا)۔

[illegible] این ہم ہویدا است کہ متوارثاتِ زمانِ نبوت یا خلافت از اقسام حدیث بلکہ از
[illegible] اقسام آنہا ست ورنہ تکفیر منکرِ اعدادِ رکعات فرائض وسنن رواتب چہ معنی داشت۔
[illegible] کلام اللہ ازین معنی حرفے نگفتہ اند احادیثِ مشعر تعدادِ رکعات کہ کتب احادیث آوردہ اند

بجد تواتر نرسیدہ اند و ایمان چون منحصر در اقرار و تسلیم لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ است
صلی اللّٰہ علیہ وسلم کفر نیز منحصر در انکار ہمین دو خواہد بود و ظاہر ست کہ انکار رسالت ہمین
انکار قرآن و حدیث است۔ و ہمچنین انکار الوہیت و انکار عبودیت کہ انکار احکام نازلہ
متضمنہ قرآن و حدیث خواہد بود و منکر اجماع اگر کافر است آن نیز بہ ہمین انکار حدیث و قرآن
کافر است۔ چہ بناء اجماع نیز مثل سنت خلفاء بر قرآن یا حدیث است ورنہ از آیۂ
اتبعوا ما انزل و حدیث من احدث چگونہ توان رست۔

اور اسی طرح یہ بھی ظاہر ہے کہ زمانۂ نبوت یا خلافت کے متواترات (یعنی وہ امور جو اُس دور سے اب تک بطور وراثت منقول ہوتے چلے آ رہے ہیں) اقسام حدیث بلکہ عمدہ اقسام حدیث میں سے ہیں ورنہ فرائض اور سنن مؤکدہ کے اعداد رکعات کے منکر کی تکفیر کیا معنے رکھتی ہے کلام اللّٰہ میں ان اعداد کے بارے میں ایک حرف بھی نہیں فرمایا گیا اور جن احادیث میں تعدادِ رکعات کا ذکر ہے جو کتب احادیث میں منقول ہیں وہ تواتر کی حد کو نہیں پہنچیں اور ایمان چونکہ لا الٰہ الا اللّٰہ (اور) محمدٌ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے اقرار اور تسلیم میں منحصر ہے تو کفر بھی ان ہی دو کے انکار میں منحصر ہوگا اور ظاہر ہے کہ انکارِ رسالت وہی انکار قرآن و حدیث ہے (یعنی انکارِ رسالت اور انکارِ قرآن و حدیث کا ایک ہی مطلب ہے) اور اسی طرح الوہیت کا انکار عبودیت کا انکار ہے کہ وہ (درحقیقت) اُن احکام نازلہ کا انکار ہوگا جن پر قرآن و حدیث متضمن ہے (حاصل یہ ہوا کہ کفر منحصر ہوا قرآن و حدیث کے انکار میں۔ تو جس چیز کو کفر تسلیم کیا گیا اس میں قرآن و حدیث کا انکار ضرور پایا جائے گا اور جہاں انکار قرآن و حدیث لازم آئے گا کفر کا لزوم بھی ضروری ہوگا) منکرِ اجماع اگر کافر ہے وہ بھی اسی انکارِ قرآن و حدیث کی وجہ سے کافر ہے کیونکہ اجماع کا مبنیٰ بھی سنت خلفاء کی طرح قرآن یا حدیث پر ہے ورنہ آیت اتبعوا ما انزل الخ اور حدیث من احدث الخ سے کیوں کر رستگاری ہو سکتی ہے (یہ دلیل مفصلہ بالا کی طرف اشارہ ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن اتباع کو ما انزل میں محصور کرتا ہے اور حدیث من احدث الخ جملہ

زمانۂ نبوت یا خلافت کے متواترات عمدہ اقسام حدیث میں سے ہیں۔

کفر قرآن و حدیث کے انکار میں منحصر ہے۔

منکر اجماع کے کفر کی وجہ۔

متواترات کو رد کرتی ہے۔ لیکن دوسرا ارشاد نبوی علیکم بسنتی الخ سنت خلفاء کے اتباع کو لازم کرتا ہے۔ اس لئے یہ تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں کہ اس ارشاد نے سنت خلفاء کو منجملہ ما انزل بنا دیا اور اس بناء پر مَن احدث الخ سے رستگاری مل گئی۔ مقصد یہ ہے کہ یہی دلیل اجماع کی حجیت کی ہے اور اسی بناء پر اجماع کے انکار کو قرآن و حدیث کے انکار کے برابر قرار دے کر کفر کہا گیا کہ یہ بالواسطہ اجزاء کلمہ کے انکار تک پہنچ گیا۔ اسی طرح توارث کے انکار سے بہت سے ضروریاتِ دین کی قطعیت ہی ختم ہو جائے گی۔ اس کے انکار سے قرآن و حدیث کا انکار لازم آئے گا تو یہ بھی مثل سنت خلفاء ما اُنزل کے ساتھ منضم ہوگا۔)

چون توارث از عمدہ اقسام احادیث است و ثبوت تراویح تا زمانۂ حضرت عمر رضی اللّٰہ عنہ بتوارث بدست آمد زان بعد باقتضاء النص علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی بہ ثبوت پیوست۔ اکنون بفرمائید کہ باستماع رد و قدح ابناء روزگار در بارۂ تراویح دل ما اگر زیر و زبر نشود چون شود۔ افسوس علماء متقدمین سنت و ملت را فراہم آوردند و اقامت فرمودند و علماء این زمان چون آن کار نتوانستند برخاستند و سہل برہم زدند۔ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ہدیتنا وہب لنا من لدنک رحمۃ انک انت الوہاب ٥ بدلم می آید کہ بخدمت منکران امور این قسم بنشینم و ما فی الضمیر خود را عرض دارم۔ مگر نہ امید انصاف است نہ اطمینان از طرف انصاف۔ ہر یک بعلم و عقل خود مغرور۔ ہمین بہ کہ زبان در دہان کشیم و بمطلب دیگر قلم در کشیم۔

جب کہ توارث عمدہ اقسام احادیث میں سے ہے اور تراویح (کی بیس رکعات) کا ثبوت حضرت عمر رضی اللّٰہ عنہ کے زمانہ تک توارث کے ذریعہ سے ہم تک پہنچ گیا۔ اس کے بعد باقتضاء النص علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی پایۂ ثبوت تک پہنچ گیا۔ اب فرمائیے تراویح کے بارے میں اس زمانہ کے لوگوں کی رد و قدح کے سننے سے ہمارا دل نہ تڑپے تو اور کیا ہو۔ افسوس ہے کہ علماء متقدمین نے تو سنت و ملت کو جمع کیا

اور قائم فرمایا اور اس زمانہ کے علماء جب وہ کام نہ کر سکے تو اُٹھے اور اس اندوختہ کو برباد کرنے میں لگ گئے۔ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ھدیتنا وھب لنا من لدنک رحمۃ انک انت الوہاب ۵ میرے دل میں آتا ہے کہ میں اس قسم کے منکروں کی خدمت میں جا کر بیٹھوں اور اپنا ما فی الضمیر پیش کروں۔ مگر نہ انصاف کی امید ہے اور نہ بے راہی سے رجوع کی طرف سے اطمینان۔ ہر ایک اپنے علم و عقل پر مغرور ہے۔ یہی بہتر ہے کہ زبان کو روکیں اور دوسرے مطلب کیلئے قلم چلائیں۔

برادرم ہر چند از قصۂ تعارض حدیث حضرت عائشہ رض با حدیث مشعر بست رکعات سینہ پاک شدہ باشد و آن عزیز دانستہ باشند کہ چنانکہ باحادیث مشعرہ بست رکعات اکنون حاجتے نماندہ ہمچنان آن احادیث را اگر با حدیث حضرت عائشہ رض تخالف است گو باشد۔ ما را چہ زیان مگر تاہم رمزے ازین ہم باید گفت دہانم تنگ زبانم کوتاہ چگونہ این حرف بزرگ بر زبان رانم کہ امام ہمام ابن ہمام کہ در جودۃ طبع یکتا، روزگار و در تبحر مواد شرعیہ بحر ذخار بودہ درین تحقیق خطا کردہ۔ مگر اگر نگویم چکنم چون نگویم۔ لفظ ما کان یزید کہ درین حدیث حضرت عائشہ رض واقع است و مدار زعم تعارض بر ہمان است لاریب بحکم انصاف از باب قلب ست و مفادش کان لا یزید ست کہ بر استمرار عدم زیادہ دلالت دارد نہ عدم استمرار و دوام زیادہ۔ ورنہ باعتبار آنکہ معنی اصلی و مطابقی از معنی مجازی مقدم است دلالت بر عدم دوام زیادہ دارد کہ باعتبار آن نہ معارض حدیث بست است و نہ بہر منع از زیادہ دلیل۔ لیکن چنانکہ حق آنست کہ گفتیم این نیز محقق است کہ کان دوام و استمرار را بطوریکہ مخالف آن گاہی بر ساحت وجود ظہور نکند نمی خواہد اوراق مسلم را کہ در کتب اصول مسلم است بگردانند و در بارۂ استمرار کان ببینند کہ چہ نوشتہ اند انچہ این ہیچمدان عرض کرد انشاء اللہ ہمان خواہد بر آمد۔

برادرم جہاں تک اندازہ ہے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کے ساتھ ان احادیث کے تعارض کے مسئلہ سے جو بیس رکعات تراویح ظاہر کرنیوالی ہیں۔ سینہ صاف ہو گیا ہو گا، اور آں عزیز جان گئے ہونگے کہ جس طرح اُن احادیث کی جو بیس رکعات کی مشعر ہیں اب کوئی حاجت ہی نہیں رہی۔ اسی طرح اُن احادیث کا اگر حدیثِ عائشہ رض کے ساتھ تخالف ہے تو ہوا کرے ہمارا کیا نقصان ہے۔ مگر پھر بھی اس باب میں ایک رمز ہم کو ظاہر کر دینا ہی چاہیئے۔ میرا چھوٹا منہ اور بڑی بات، زبان کوتاہ، کیونکر یہ بات زبان پر لاؤں کہ امام جلیل القدر ابن ہمام[۵۷] نے کہ جودت طبع میں یگانۂ روزگار اور موادِ شرعیہ کے تبحر میں بحرِ ذخار ہوئے ہیں، اس تحقیق میں خطا کی، لیکن اگر نہ کہوں تو کیا کروں۔ کیسے نہ کہوں۔ لفظ ما کان یزید جو کہ حضرت عائشہ رض کی اس حدیث میں واقع ہے۔ بلاشبہ بحکم انصاف باب قلب[۵۸] میں سے ہے۔ اور اس کا مفاد کان لا یزید ہے جو کہ عدم زیادہ کے استمرار پر دلالت کرتا ہے (اور اسی اعتبار سے امام ابن ہمام نے اس حدیث کو بیس رکعت کے معارض خیال فرمایا۔) زیادہ کے عدم استمرار اور عدم دوام پر (اس

[۵۷] آپ کا نام شیخ امام الدین محمد بن عبد الواحد ہے۔ ابن الہمام آپ کا عُرف ہے۔ آپ کا مشرب حنفی تھا، وطناً سیواسی ثم السکندری تھے ۸۶۱ھ میں انتقال ہوا ۱۲

[۵۸] کلام کو مقتضائے ظاہر سے بدل دینا۔ تاکہ اُس میں حُسن پیدا ہو جائے قلب ہے۔ قلب ایک لفظی ہوتا ہے اور ایک معنوی۔ اُن میں سے ہر ایک کی متعدد اقسام ہیں۔ معنوی کی اقسام میں سے ایک قسم یہ ہے کہ اجزاء کلام میں سے کوئی جزو دوسرے کی جگہ اور دوسرے کو اس کی جگہ رکھ دیا جائے۔ جیسے عرضت الناقۃ علی الحوض للشرب (میں نے پیش کیا ناقہ کو حوض کے آگے تاکہ وہ پانی پیئے) یہ عبارت مقتضائے ظاہر سے مقلوب ہے۔ ظاہر کے خلاف کی یہ وجہ ہے کہ معروض علیہ ذی شعور ہوتا ہے۔ وہ معروض کی طرف توجہ کرتا ہے۔ مثال میں معروض علیہ حوض کو بنایا جو ذی شعور نہیں اور معروض ناقہ کو بنایا جو ذی شعور ہے تو عرضت الحوض علی الناقۃ للشرب میں یہ تصرف کیا گیا کہ ناقہ کو حوض کی جگہ اور حوض کی جگہ ناقہ کو ثبت کر دیا۔ حدیث زیر بحث میں نفی کا ورود بجائے اس کے کہ یزید پر کر کے کان لا یزید کہا جاتا کان پر ورود کر کے ما کان یزید فرمایا گیا ہے۔ اور کان لا یزید کا مفہوم مجازی بیس رکعت والی حدیث کے معارض ہے ۱۲

قلب کی بناء پر) دلالت نہیں کرتا (جو ما کان یزید کے حقیقی معنی ہیں) ورنہ اس اعتبار سے کہ معنی اصلی اور مطابقی معنی مجازی سے مقدم ہوتے ہیں - عدم دوام زیادہ پر دلالت کرتا ہے - جس کے اعتبار سے یہ حدیث نہ بیس رکعت والی حدیث کے معارض ہے اور نہ (گیارہ رکعات سے) زیادہ کے منع کے لئے دلیل - (تو اس صورت میں حدیث عائشہ رض کا مفادیہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گیارہ رکعات سے زیادہ پر دوام و استمرار نہیں کیا) لیکن جس طرح سچی بات وہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے یہ بھی محقق ہے کہ کان ایسے دوام و استمرار کا متقاضی ہوتا ہی نہیں کہ اُس کا مفہوم مخالف کبھی وجود میں آنے ہی نہ پائے - ذرا مسلم الثبوت کی ورق گردانی کریں جو کتبِ اصول میں مسلّم ہے اور کانَ کے استمرار کے بارے میں دیکھیں کہ کیا لکھا ہے جو کچھ اس ہیچمدان نے عرض کیا ہے انشاء اللہ وہی نکلیگا -

کان ایسے دوام کا متقاضی نہیں ہوتا کہ اس کا مفہوم مخالف کبھی وجود میں نہ آنے پائے

واین طرف حدیث کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاحرامہ حین یحرم ولحلہ قبل ان یطوف بالبیت کہ خود از حضرت عائشہ رض در بخاری فی باب الطیب عند الاحرام مرویست شاہد این مدعاست چہ این واقعہ بجز یک بار صورت نہ بستہ "قال النووی فی شرحہ علی المسلم فی باب صلوۃ اللیل واعداد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد قالت عائشۃُ رضی اللہ عنہا کنتُ اطیبُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بحلہ قبل ان یطوف ومعلوم انہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یحج بعد ان صحبتہ عائشۃُ رضی اللہ عنہا الا حجۃً واحدۃ وھی حجۃ الوداع فاستعملت کان فی مرۃ واحدۃ ولا یقال لعلہا طیبتہ فی احرامہ لعمرۃ لان المعتمر لا یحل لہ الطیب قبل الطوافِ بالاجماعِ فثبت انہا استعملَتْ کان فی مرۃ واحدۃٍ کما قالہُ الاصولیون -

اور ادھر حدیث کنتُ اطیّب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاحرامہ حین یحرم	میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خوشبو لگاتی تھی آپکے احرام کیلئے جب آپ احرام باندھتے تھے
ولحلہ قبل ان یطوف بالبیت	اور آپ کے حِل کے وقت بیت اللہ کے طواف سے پہلے

شاید مدعا ہے جو کہ خود حضرت عائشہ رض سے بخاری باب الطیب عند الاحرام میں مروی ہے کیونکہ یہ واقعہ ایک دفعہ سے زیادہ کبھی پیش نہیں آیا - (اگر کان دوام و استمرار کا متقاضی ہوتا تو حضرت عائشہ رض سیاق کلام میں کنتُ استعمال نہ کرتیں -) حضرت نوَوِی اپنی شرح مسلم باب صلوٰۃ اللیل واعداد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں فرماتے ہیں -

قد قالت عائشۃُ رضی اللہ عنہا کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بحلہ قبل ان یطوف ومعلوم انہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یحج بعد ان صحبتہ عائشۃ رضی اللہ عنہا الا حجۃ واحدۃ وھی حجۃ الوداع فاستعملتْ کان فی مرۃ واحدۃ ولا یقال لعلہا طیبتہ فی احرامہ لعمرۃ لان المعتمر لا یحل لہ الطیب قبل الطوافِ بالاجماع فثبت انہا استعمَلَتْ کانَ فی مرۃ واحدۃٍ کما قالہ الاصولیون -	حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خوشبو لگاتی تھی - آپ کے احرام کھولنے کے ساتھ قبل اس کے کہ آپ طواف کریں اور یہ معلوم ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے رفیقۂ حیات بننے کے بعد رسول اللہ علیہ وسلم نے کوئی حج نہیں کیا - بجز ایک حج کے اور وہ حجۃ الوداع ہے - تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے مرۃ واحدۃ یعنی ایک مرتبہ کیلئے کان کا استعمال کیا - اور یہ نہ کہا جائے کہ شاید حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے آپ کے خوشبو لگائی ہو آپ کے عمرہ کے احرام کے

وقت کیونکہ بالاجماع معتمر کے لئے طواف سے پہلے خوشبو لگانا حلال نہیں - تو ثابت ہوا کہ حضرت عائشہ رض نے کان کا استعمال ایک مرتبہ کے معنی میں کیا جیسا کہ علماء اصول کا قول ہے -

بااین ہمہ اگر ہمین تعارض است احادیث مخبرہ ثلثہ کہ روایتے ازان در بخاری شریف از حضرت عبداللہ بن عباس وہم از حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا در مؤطا مالک در صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الوتر واز ام سلمہ رضی اللہ عنہا در نسائی وارد و ہمچنین احادیث خمس و سبع وتسع کہ خود از حضرت عائشہ رض وغیرہا مرویست در نسائی موجود است نیز صحیح اند -

پس نعوذ باللہ منہ یا این حدیث حضرت عائشہ رض غلط خواہد بود یا آن حدیث الکنون . بجز اقرار صدق و قوع جملہ احادیث چارہ نیست مگر چنانکہ تصحیح روایت حضرت عائشہ رض بحمل بر عادت غالبہ یا اخبار حسب علم خود و تصحیح روایات مشعرہ ثلٰثۃ عشرہ بحمل برخواندن گہہ و بیگاہ می کنند۔ ہمچنین توفیق حدیث حضرت عائشہ رض با آن احادیث کہ متضمن بست رکعۃ تراویح اند میتوان کرد و ضعف آن بتوارث مذکور و اقتضاء نص علیکم بسنتی الخ منجبر توان ساخت بلکہ حاجتِ انجبار آن ہیچ نیست اصل مطلوب از توارث و اقتضاء مذکور ثابت شد این احادیث کار شواہد خواہند کرد و شاہد را چندان حاجت صحت نیست با ضعف ہم کار می توان کرد۔ اکنون ثبوتے کہ مستفاد از توارث و اقتضاء مذکور است چنانکہ مذکور شدہ نہ تنہا از ثبوتات متکثرہ دیگر بالاتر ست چنانچہ رمزے ازین آویزۂ گوش سامعان کردہ آمدہ ام دو بالا خواہد شد۔

اس سب کے باوجود اگر یہی تعارض ہے تو وہ احادیث جو تیرہ کی خبر دے رہی ہیں کہ ان میں کی ایک روایت بخاری شریف میں حضرت عبداللہ بن عباس رض سے[1] اور نیز حضرت عائشہ رض سے[2] بخاری اور موطا امام مالک[3] صلوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الوتر میں اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے نسائی میں وارد ہوئی ہیں اور اسی طرح پانچ[5] کی اور سات[7] کی اور نو[9] کی احادیث کہ خود حضرت عائشہ وغیرہا سے مروی ہیں اور نسائی میں موجود ہیں وہ بھی صحیح احادیث ہیں۔ پس نعوذ باللہ منہ یا حضرتِ عائشہ کی یہ حدیث غلط ہوگی یا وہ سب احادیث۔ اب بغیر اسکے چارہ نہیں کہ تمام احادیث کے صدق کا اقرار کیا جائے۔ مگر جس طرح کہ حضرت عائشہ رض والی روایت

[1] اخرج البخاری عن ابن عباس رض قال کان صلوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثلث عشرۃ رکعۃ یعنی باللیل ۱۲ [2] اخرج البخاری عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی باللیل ثلث عشرۃ رکعۃ ثم یصلی اذا سمع النداء بالصبح رکعتین خفیفتین ۱۲ [3] فی الموطا عن عائشۃ ام المؤمنین قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی باللیل ثلث عشرۃ ثم یصلی اذا سمع النداء بالصبح رکعتین خفیفتین ۱۲

توفیق حدیث عائشہ رض و دیگر روایات کے ساتھ

کی تصحیح اس صورت سے کرتے ہیں کہ اس کو عادت غالبہ پر محمول کرتے ہیں یا یہ کہتے ہیں کہ یہ اخبار اپنے علم کے مطابق ہے اور تیرہ رکعات والی روایات کی تصحیح کبھی کبھی یعنی وقت بے وقت پر محمول کر کے کرتے ہیں۔ اسی طرح حدیث عائشہ رض کی ان احادیث کے ساتھ توفیق کر سکتے ہیں جو بیس رکعات تراویح پر متضمن ہیں اور اس حدیث کے ضعف کی (جو ابی شیبہ ابراہیم بن عثمان کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا) توارث مذکور اور علیکم بسنتی الخ کے اقتضاء النص سے تلافی کر سکتی ہیں۔ بلکہ اس کی تلافی کی ضرورت بھی کچھ نہیں ہے۔ اصل مطلوب تو توارث اور اقتضاء النص مذکور سے ثابت ہو ہی چکا ہے۔ یہ احادیث تو (بعد ثبوت مطلوب) شواہد کا کام کریں گی اور شواہد کے لئے صحت کی چنداں حاجت نہیں۔ ضعف کے ہوتے ہوئے بھی ایسی روایت کام کر سکتی ہے اب ایسا ثبوت جو توارث اور اقتضاء النص مذکور سے مستفاد ہے جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے اور نہ تنہا دوسری ثابت ہونے والی روایات کے بہت سے ثبوتوں سے بالاتر ہے، جیسا کہ اس کی طرف ایک اشارہ ہم نے ابھی آویزۂ گوش سامعین کیا ہے "دو بالا" ہو جائیگا۔

باقی ماندہ آنکہ شیخ ابن ہمام علیہ الرحمۃ یازدہ را سنت می فرمایند اگر از قسم رابع شمردہ اند قول شان بر سر و چشم من، ما نیز می گوئیم کہ اصل تہجد از قسم ثالث است و تعیین اعداد رکعات از قسم رابع اگر برین قدر اکتفا کنیم باک نداریم۔ بدست مدعیان سنیتِ عدد یازدہ دلیلے نمی بینم کہ عدد یازدہ را ازین قسم ترقی دادہ باقسام ثلٰثہ سابقہ رسانند و قول منکر آنرا بگرداننده مولوی صاحب این تماشا دیدنی است منکرانِ بست رکعۃ یازدہ را سنت می شمارند و بست را بدعت می انگارند و بطوریکہ مذکور شد قصہ منقلب شد تعیین یازدہ در تہجد سنت نماند و تعیین بست رکعت مسنون بر آمد الحمد للہ علی ذلک واللہ اعلم

رہی یہ بات کہ شیخ ابن ہمام علیہ الرحمۃ گیارہ رکعات کو سنت فرماتے ہیں۔ اگر انہوں نے (سنت کی) قسم رابع میں سے شمار کیا ہے (یعنی جس کا ظہور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بمقتضائے عادت ہوا ہو) تو ان کا قول سر آنکھوں پر۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ اصل تہجد قسم ثالث میں سے ہے (جس میں کیفیات

خاصہ اور مشخصات عارضہ شارع کے ملحوظ نظر اور مدعو الیہا نہ ہوں مگر اصل مطلوب کے مبادی میں سے ہوں تو بغیر عمل چارہ بھی نہ ہو) اور اعداد رکعات کی تعیین قسم رابع میں سے۔ اس حد تک تسلیم کرنے میں ہم کو کوئی اندیشہ نہیں۔ گیارہ عدد رکعات کے سنت ثابت کرنے کے لئے ہم دعوی کرنے والوں کے ہاتھ میں کوئی ایسی دلیل نہیں دیکھتے جس سے کام لے کر گیارہ عدد رکعات کو اس قسم سے ترقی دے کر تینوں اقسام سابقہ تک پہنچا دیں اور جو ان اعداد کا منکر ہو اُس کے قول کو رد کر دیں۔ مولوی صاحب! یہ تماشا دیکھنے کے قابل ہے کہ بیس رکعت کے منکر گیارہ کو سنت قرار دیتے ہیں اور بیس کو بدعت خیال کرتے ہیں اور جس طور سے کہ ہم واضح کر چکے ہیں، قصہ ہی الٹ گیا۔ گیارہ کی تعیین تہجُّد میں بھی سنت نہ رہی اور بیس رکعت کی تعیین مسنون نکل آئی۔ الحمد للہ علی ذٰلک واللہ اعلم۔

مگر پیشتر عرض کردہ آمدہ ام کہ تعیین اعداد رکعت در تہجد از قسم ثالث است من برہمان قول اول مستقیم ام و آن طرف می ترسم کہ باستماع این قول موئے بر تن شما خیزد بدین وجہ ہم یاد کردن ازان ضرور افتاد و توجیہ قول ثانی لازم آمد مگر این قصہ اصلے و تمہیدے می طلبد آن این ست کہ ہر چیزے را صفتے باعتبار ذات خود می باشد قطع نظر از اغیار و حالتے باعتبار چیز دیگر می بود کہ آنرا وضع آن باید گفت قیام لیل نیز دو جہۃ دارد جہتے من حیث ہی و جہتے باعتبار انسلاک او در سلک خمسین۔

مگر میں پہلے عرض کر آیا ہوں کہ اعداد رکعات تہجد کی تعیین قسم ثالث میں سے ہے۔ میں (جس کا مفصل بیان صفحہ ۹ پر گذرا ہے ۱۲) اُسی پہلے قول پر قائم ہوں۔ اور (یہاں قسم رابع میں سے تسلیم کرنے میں کوئی اندیشہ نہیں کیا اسلئے) اس جانب میں مجھے یہ اندیشہ ہے کہ اس قول کو سُنکر آپ کے بدن کے رونگٹے کھڑے ہو جائیں اس وجہ سے پھر اُس پر توجہ ضروری ہوئی اور قول ثانی کی توجیہ لازمی ہو گئی۔ مگر یہ قصہ ایک اصل اور تمہید کا طالب ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر چیز کے لئے ایک صفت تو باعتبار اُس کی اپنی ذات کے ہوتی ہے اغیار سے قطع نظر کر کے، اور ایک حالت ہوتی ہے دوسری چیز کے

اعتبار سے کہ اس کو اس کی وضع کہنا چاہئے۔ قیام لیل بھی دو جہت رکھتا ہے۔ ایک جہت باعتبار اپنی ذات محض کے اور ایک جہت ہے باعتبار پچاس (رکعات) کی لڑی میں منسلک ہونے کے۔

تفصیل این اجمال چنانکہ دانستۂ این است رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چنانکہ عبد کامل و اکمل افراد بشر در عبودیت اند چنانچہ خطاب عبدہ دادن و بنا رسالۃ شان بر آن نہادن بر این گواہ ست و نیز نزد ہمہ مسلم ہمچنان کمال عبودیت دران ست کہ باصل حکم در تعبدات محضہ و باول امر در عبادات خالصہ سر نہادہ آید گو نظر بر ضعف عباد ازان طرف تخفیف فرمودہ باشند و اول امر را بامر ثانی کہ از اول اخف باشد منسوخ نمودہ باشند و بقاء استحباب بعد نسخ فرضیت کہ شنیدہ باشی ہم ازین کہ عرض کردم خبر میدہد و این بقاء استحباب مخصوص بہمین قسم می نماید و ظاہر است کہ نماز تعبد محض است ہیچ گونہ شائبۂ وساطت امر دیگر کہ بذات خود تعبُّد باشد دران یافتہ نمی شود ہاں اگر صوم یا زکوٰۃ را گویند کہ بذات خود از تعبدات نیستند آری ذریعۂ سہولت تعبد خویش با دیگران می شود ازین وجہ تعبد عارض گردیدہ می سر زد۔ چہ تعبد تذلل و تخشع است امری بیش نیست و نظر بر حقیقۃ صلوٰۃ و حقیقۃ صوم و زکوٰۃ ہویدا است کہ آن در اول ست نہ در ثانی۔

اس اجمال کی تفصیل جیسا کہ تم جانتے ہو یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس طرح عبد کامل اور عبودیت میں تمام افراد بشر سے اکمل ہیں چنانچہ حق تعالیٰ کا آپ کو خطاب عبدہ دینا اور اس پر رسالت کی بنیاد رکھنا اس پر گواہ ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلّم ہے اسی طرح (یہ بھی مسلم ہے) کہ کمالِ عبودیت اس میں ہے کہ جن احکام کا تعلق صرف عبودیت سے ہو ان میں سے اصل حکم کی اور عبادات خالصہ میں اولِ امر کی تعمیل پر بذات خود کاربند رہیں۔ اگر چہ عام بندوں کے ضعف پر نظر فرماتے ہوئے (آپ ہی کی مکرر سہ کرر درخواست پر) اُس طرف تخفیف بھی فرما دی گئی ہو اور پہلے حکم کو دوسرے حکم سے، جو پہلے حکم سے بہت ہلکا ہو منسوخ

بھی کر دیا گیا ہو۔ اور (یہ اصول یعنی) "فرضیت کے منسوخ ہونے کے بعد استحباب کا باقی رہ جانا" جو کہ آپ نے سنا ہوگا اسی نظریہ کی جو میں نے پیش کیا ہے خبر دیتا ہے اور یہ بقار استحباب اسی قسم کے ساتھ مخصوص نظر آتا ہے، اور ظاہر ہے کہ نماز محض تعبّد (یعنی عبودیت خالصہ) ہے اس میں کسی طرح کا ایسا شائبہ بھی نہیں پایا جاتا کہ اس میں تعبّد کسی دوسرے ایسے امر کی وجہ سے آیا ہو جو کہ بذات خود تعبّدی ہو۔ ہاں اگر روزے یا زکوٰۃ کو یہ کہیں کہ یہ بذات خود تعبّد نہیں ہیں البتہ اُن کو اس وجہ سے تعبّد عارض ہو گیا کہ یہ اپنے تعبّد کے لئے دوسروں کے ساتھ مل کر آسانی کا ذریعہ بن جاتے ہیں تو زیبا ہے۔ (آسانی کا مطلب یہ ہے کہ روزہ عبادت میں یکسوئی کا موجب ہوگا اور رقم زکوٰۃ فقرار و مساکین کے لئے یکسوئی کے ساتھ عبادت کا آسان ذریعہ بنیگی) کیونکہ تعبّد تذلّل اور فروتنی ہی تو ہے۔ اس سے زیادہ کوئی امر نہیں۔ اور نماز کی حقیقت اور روزے اور زکوٰۃ کی حقیقت کے پیش نظر ظاہر ہے کہ تذلّل قسم اول میں ہے ثانی میں نہیں۔

> واین نیز معلوم و مسلم است کہ فرائض نماز بوجہ تخفیف در شب معراج از پنجاہ منسوخ شدہ بر پنج رسیدہ اند چنانکہ جملہ خففت عن عبادی و امضیت فریضتی او کما قال کہ در بعضی روایات حدیث معراج در صحاح موجود است برین دعوی شاہد معتبر ست اکنون نظر بر کمال عبودیت آن سرور صلی اللہ علیہ وسلم بے تامل ایمان می آریم کہ آن پنجاہ را از دست نداده باشند و اگر غور کردہ شود آیہ فاستقم کما امرت نیز اشارہ بدین جانب دارد واللہ اعلم بالصواب و استقرار و تتبع احوال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نیز درین بارہ اطمینان می فرماید چنانچہ در بارۂ صوم چون احوال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم را بغور دیدیم و فکر کردیم دریافتیم کہ صیام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مطابق بعض روایات کہ از فرضیت صیام ششماہ و باز بصیام یک ماہ منسوخ شدن خبر می دہد کہ در یک سال کم از شش ماہ نمی بودند بلکہ بحساب ادغام صیام اسبوعات در صیام تواریخ شہور ہم زیادہ از شش ماہ می شود فلیحاسب

اور یہ بھی معلوم اور مسلّم ہے کہ شب معراج میں فرائض نماز تخفیف کی وجہ سے پچاس سے منسوخ ہو کر پانچ پر پہنچے ہیں۔ چنانچہ جملہ

خففت عن عبادی وامضیت فریضتی[1] او کما قال	میں نے اپنے بندوں سے تخفیف کر دی اور اپنے فریضہ کا آخری فیصلہ کر دیا۔

جو کہ حدیث معراج کی بعض روایات صحاح میں موجود ہے۔ اس دعوے پر معتبر گواہ ہے۔ اب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کمالِ عبودیت کے پیش نظر بغیر تامل کے ہم ایمان لاتے ہیں کہ اُن پچاس کو آپ نے کبھی نہ چھوڑا۔ اور اگر غور کیا جائے تو آیت فاستقم کما اُمرت (جس طرح آپ کو حکم دیا گیا اُس کے پابند رہئے) بھی اسی جانب رخ رکھتی ہے (کیونکہ آپ کو پچاس کا حکم دیا گیا اسی پر استقامت کا حکم محمول ہو سکتا ہے) واللہ اعلم بالصواب۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات مبارکہ کی تلاش اور اُن کا تفصیلی مطالعہ بھی اس بارے میں مطمئن کر دیتا ہے۔ چنانچہ روزے کے بارے میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال کو ہم نے بغور دیکھا اور سوچا تو معلوم کر لیا کہ بعض ایسی روایات کے مطابق جو (ایک سال میں) چھ ماہ روزے فرض ہونے کے (ابتدائی) حکم کی اور پھر ایک ماہ کا حکم (تخفیف کے بعد) نازل ہونے سے اُس حکم (سابق) کے منسوخ ہونے کی خبر دیتی ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روزے ایک سال میں چھ ماہ سے کم نہیں ہوتے تھے بلکہ ہفتوں کے ایام کو (جن میں ایام کے اعتبار سے آپ روزے رکھتے تھے) جب مہینوں کی تاریخوں میں (جن میں روزہ رکھنا آپ کا معمول تھا) ادغام کر کے بھی حساب کیا جائے تو چھ ماہ سے زیادہ ہوتے ہیں۔ حساب کر لیا جائے۔

> بالجملہ چون حساب نماز ہائے شب و روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کردیم بے کم و کاست پنجاہ رکعت یافتیم بلکہ بعض اوقات اگر زیادہ شدہ باشد عجب نیست آن حساب اگر مطلوب است بشنوید بست و نہ[29] رکعت فرائض شب و روز مع سنن رواتب و یازدہ رکعت تہجد مع وتر

[1] عن مالک بن مسعود رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث المعراج الی آخرہ نادی مناد امضیت فریضتی وخففت عن عبادی اخرجہ بطولہ البخاری والمسلم ۱۲ منہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان سے علاوہ بھی
[illegible]

این ہمہ چہل شد باز دو رکعت اشراق و چہار رکعت چاشت حسب روایت حضرت علی رضی اللہ عنہ کہ امام ترمذی آوردہ و چہار رکعۃ فی الزوال برآن افزودند پنجاہ[50] شدند از ین جملہ اگر طرفی می کاستند بطرف دیگر افزودہ باشند و بنا رکمی و بیشیٔ تہجد و خواندن و ناخواندنِ اشراق و چاشت حسب اختلاف اوقات بر ہمین کاستن و افزودن مبنی می بینم۔

الحاصل جب ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شب و روز کی نمازوں کا حساب کیا تو بے کم و کاست پچاس رکعات پائیں۔ بلکہ بعض اوقات اگر (پچاس سے) بڑھ جائیں تو عجب نہیں۔ وہ حساب اگر مطلوب ہے تو سنو۔

فرائض شب و روز مع سنت ہائے مؤکدہ انتیس ۲۹ رکعات (یعنی دو رکعت سنت و دو رکعت فرض فجر۔ چار رکعات + چار رکعات سنت و چار رکعات فرض و دو رکعات سنت ظہر کل دس رکعات چار رکعات فرض عصر + تین رکعات فرض و دو رکعات سنت مغرب کل پانچ رکعات + چار رکعات فرض و دو رکعات سنت عشا کل چھ رکعات) ان میں گیارہ رکعات تہجد مع وتر (یعنی آٹھ رکعات تہجد اور تین رکعات وتر) ملا کر کل چالیس رکعات ہوئیں۔ پھر دو رکعت اشراق اور چار رکعات چاشت جس کو امام ترمذی نے حسب روایت حضرت علی رضی اللہ عنہ بیان فرمایا ہے اور چار رکعات فی الزوال اُن میں اضافہ کریں۔ یہ سب پچاس رکعات ہوئیں۔

ان سب میں سے اگر ایک جانب میں آپ کمی کرتے تھے تو دوسری جانب میں اضافہ کر دیا کرتے تھے اور تہجد میں کمی بیشی اور اشراق و چاشت کا پڑھنا اور نہ پڑھنا حسب اختلاف اوقات مجھ کو اسی گھٹنے اور بڑھنے پر مبنی محسوس ہوتا ہے۔

باز چون از عقل خود پرسیدیم فتواء او نیز ہمین یافتیم کہ حقیقت صلوٰۃ ہمین یک رکعت است و بس چہ بعد اتمام رکعت در ہر نماز باز ہمان ارکان رکعت مکرر می شوند پس چنانکہ اطلاق گندم از یک دانہ گرفتہ تا انبار ہا و خروار ہا درست ست۔ این جا ہم اطلاق صلوٰۃ از یک رکعت گرفتہ تا ہر قدر کہ بہم کردہ شوند درست ست، مگر چنانکہ از اطلاق گندم بر یک دانہ

و انبار ہا و خروار ہا دریافتیم کہ حقیقت گندم ہمین یک دانہ است و در انبار گندم ہمان دانہ مکرر بر آمدہ چیزے دیگر نیفزودہ کہ درین باب محل اعتبار توان شد ورنہ اطلاق گندم بر یک دانہ روا نبودے چنانکہ بر کم از دانہ روا نیست مگر آنکہ مجازاً گفتہ شود۔ ہمچنان در بارۂ نماز از اطلاق مذکور بدین جانب پے بُردیم کہ حقیقت صلوٰۃ فقط یک رکعت ست و در زیادہ از ین تکرار ہمان ست کہ مصحح اطلاق صلوٰۃ گردیدہ چیزے دیگر نیفزودہ کہ آنرا مناط صلوٰۃ توان گفت پس کم از یک رکعت را نماز نتوان گفت مگر آنکہ مجازاً گفتہ شود چنانکہ صلوٰۃ جنازہ را نماز و صلوٰۃ گویند

پھر جب ہم نے اپنی عقل سے پوچھا تو اس کا فتویٰ بھی یہی پایا کہ حقیقت نماز یہی ایک رکعت ہے اور بس۔ کیونکہ اتمامِ رکعت کے بعد ہر نماز میں پھر وہی ارکان رکعت مکرر ہو جاتے ہیں تو جس طرح گیہوں کا اطلاق ایک دانہ سے لے کر ڈھیروں اور بوریوں تک ہر کم و بیش مقدار پر درست ہے۔ اسی طرح یہاں بھی نماز کا اطلاق ایک رکعت سے لیکر جس قدر بھی رکعات جمع کر لی جائیں درست ہے۔ مگر جیسا کہ "گیہوں" کے اطلاق سے جو ایک دانہ اور ڈھیروں اور بوریوں پر سب ہی پر ہوتا ہے ہم نے یہ معلوم کر لیا کہ گیہوں کی حقیقت یہی ایک دانہ ہے اور گیہوں کے ڈھیر میں وہی دانہ دوبارہ سہ بارہ آیا ہے کسی اور چیز کا اضافہ نہیں ہو گیا کہ ڈھیر کے لئے اُس کو محل اعتبار بنایا جا سکے ورنہ گیہوں کا اطلاق ایک دانہ پر صحیح نہ ہوتا۔ جس طرح ایک دانہ سے کم پر درست نہیں بجز اس کے کہ مجازاً کہہ دیا جائے۔ اسی طرح نماز کے بارے میں اطلاق مذکور سے ہم کو یہ سراغ ملتا ہے کہ حقیقتِ نماز فقط ایک رکعت ہے اور ایک سے زیادہ جس قدر بھی رکعات ہوں اُن میں اُسی رکعت کا تکرار ہے جو کہ اطلاق نماز کا مصحح بنا کوئی اور چیز نہیں بڑھ گئی کہ اس کو مدار نماز کہہ سکیں۔ تو ایک رکعت سے کم کو نماز نہیں کہہ سکتے۔ مگر یہ کہ مجازاً کہہ دیا جائے جیسا کہ صلوٰۃ جنازہ کو نماز اور صلوٰۃ کہہ دیتے ہیں۔

باز چون تتبع احادیث کردیم از ان ہم اشارہ باین طرف یافتیم ارشادات چند اعنی

من ادرك ركعة من الفجر قبل ان تطلع الشمس الخ ونیز من ادرك من الجمعة و
نیز من ادرك ركعة من الصلوٰة کہ در صحاح یافتہ می شوند از ہمین دعوی خبر می دہند
ورنہ تخصیص رکعت سودے نداشت وازینجا دریافتہ باشی کہ معنی من ادرك ركعة من
الفجر الخ اوکما قال این ست کہ من ادرك ركعة من الفجر قبل ان تطلع
الشمس فقد ادرك فضيلة الصلوٰة فی الوقت نہ اینکہ نماز او تمام شد یا الحاق رکعت
ثانی ہمین دم برکعت اول باید نمود تا معارض احادیث ممانعت نماز درین اوقات معلومہ
شود وحاجت نسخ یا تخصیص افتد۔ بلکہ در بارۂ اتمام والحاق مذکور این کلام ساکت
است نہ معارض۔

پھر جب ہم نے احادیث کا تتبع کیا۔ اُن سے بھی ہم کو اسی طرف اشارہ مل گیا۔ چند ارشادات یعنی من[۵۱] ادرك ركعةً من الفجر قبل ان تطلع الشمس الخ اوکما قال۔ اور نیز من[۵۲] ادرك ركعةً من الجمعة اور نیز من[۵۳] ادرك ركعةً من الصلوٰة کہ صحاح میں پائے جاتے ہیں اسی دعوے کی خبر دے رہے ہیں۔ ورنہ ایک رکعت کی تخصیص میں کوئی فائدہ نہیں تھا۔

اور یہاں سے آپ کو یہ بھی منکشف ہو گیا ہو گا کہ من ادرك ركعةً من الفجر الخ اوکما قال کے معنی یہ ہیں کہ:۔

من ادرك ركعة من الفجر قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك فضيلةَ الصلوٰة فی الوقت	جس نے طلوع آفتاب سے پہلے فجر کی ایک رکعت کو حاصل کر لیا اُس نے وقت میں نماز پڑھنے کی فضیلت کو حاصل کر لیا۔

[۵۱] عن ابی ہریرہ رضؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح الخ اخرجہ البخاری والمسلم ۱۲ منہ [۵۲] وعن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ادرک رکعۃ من الصلوٰۃ مع الامام فقد ادرک الصلوٰۃ اخرجہ البخاری والمسلم ۱۲ منہ [۵۳] عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ادرک من الجمعۃ رکعۃ فلیصل الیہا اخری اخرجہ فی المشکوٰۃ عن الدارقطنی ۱۲ منہ

نہ یہ کہ اُس کی نماز پوری ہو گئی یا یہ کہ اُس کو دوسری رکعت کا الحاق اُسی دم پہلی رکعت کے ساتھ کر لینا چاہئے (اور ایسے معنے قرار دینے کا نتیجہ) یہاں تک (پہنچ جائے) کہ ان اوقاتِ معلومہ میں ممانعت والی احادیث کے معارض بن جائے اور (پھر رفع تعارض کے لئے) نسخ یا تخصیص کی حاجت واقع ہو۔ بلکہ (حقیقت یہ ہے کہ) اتمام اور الحاق مذکور کے بارے میں یہ کلام ساکت ہے نہ کہ معارض۔

ومی دانیم کہ فقہاء نیز حقیقتِ صلوٰة ہمین یک رکعت را داشتہ اند کہ اجازت خواندن سنت صبح در صورۃ ظن ادراک یک رکعت دادہ اند۔ وازینجا خوش فہمی امام ہمام ابو حنیفہؒ کوفی وسخن ناشناسی طاعنان او نشان دانستہ باشی باقی ماند اینکہ اگر حقیقت صلوٰة ہمین یک رکعت است ولبس اطلاق صلوٰة بر زیادہ ازان بوجہ ازدیاد آن ست چہ پیش آمد کہ تنہا یک رکعت علیٰ اختلافِ الاقوال ممنوع یا مکروہ شد وہمچنین زیادہ از چار یا ہشت بہم کردن ناپسند آمد مخالف این سخن نیست کمی بیشی طلب ومطلوب تعلق بحکومت و حکمت دارد وتفصیل این چنین امور نہ کار ما نا بکاران ست نہ درخور این مبحث ابن ابان باین ہمہ اگر این چنین مضامین را تمنا داری قدرے انتظار بکار بر کہ مشتے ازین خروار انشاء اللہ پیش می آید مگر اکنون ازین سو روتافتہ باصل مطلب می آیم

اور ہم جانتے ہیں کہ فقہاء نے بھی حقیقتِ صلوٰة یہی ایک رکعت قرار دی ہے کہ انہوں نے صبح کی سنتیں پڑھنے کی اس صورت میں اجازت دیدی ہے جب کہ (دو رکعات فرض میں سے) ایک رکعت مل جانے کا ظنِّ (غالب) ہو اور یہاں سے امام ہمام ابو حنیفہ کوفی رحمۃ اللہ علیہ کی بلندی فہم رسا اور اُن پر طعن کرنے والوں کی سخن ناشناسی آپ پر عیاں ہو چکی ہو گی۔

باقی رہی یہ بات کہ اگر نماز کی حقیقت صرف یہی ایک رکعت ہے اور نماز کا اطلاق ایک رکعت سے زیادہ پر اُسی کے زیادہ ہوتے رہنے کی بنا پر ہے تو کیا سبب پیش آیا کہ

کہ تنہا ایک رکعت علیٰ اختلاف الاقوال ممنوع یا مکروہ ہوئی اور اسی طرح چار سے زیادہ یا آٹھ کا جمع کرنا ناپسند ہوا۔ یہ اس بات کے مخالف نہیں ہے۔ طلب اور مطلوب کی کمی یا (تی) حکومت اور حکمت سے تعلق رکھتی ہے اور ان) جیسے امور کی تفصیل نہ ہم نااہلوں کا کام ہے اور نہ اس مبحث اور اس اخبار میں شامل کرنے کے لائق بااین ہمہ اگر اس قسم کے مضامین کی آپ تمنا رکھتے ہیں تو کچھ انتظار کیجئے کہ ایک مشت اس خروار میں سے (بطور نمونہ) انشاءاللہ سامنے آرہی ہے۔ مگر اب ہم اس طرف سے رُخ پھیرتے اور اصل مطلب پر آتے ہیں۔

> چون این قدر محقق شد کہ حقیقت صلوٰۃ ہمین یک رکعت است وبس و حضرت سید العباد صلی اللہ علیہ وسلم باداے پنجاہ رکعت شب وروز از عہدہ آن امر قدیم و عہدہ عبودیت کاملۂ خویش بدر می آمدند این قدر خود محقق شد کہ اگر یک طرف کاستہ باشند چنانچہ در بعض اوقات بغرض دفع ایہام وجوب در این چنین اعمال می فرمودند بطرف ثانی افزودہ باشند تا جبر نقصان ہم شود وہم ہویدا گردد کہ در چنین امور عدد باعتبار ذات معتبر نیست اندرین صورت اختلاف تقیدِ قیامِ لیل بقیودِ اعدادِ مختلفہ باعتبارِ اختلافِ اوقات نظر بذاتِ قیامِ لیل از قسم رابع است ونظر بہ تکمیلِ خمسین کہ بذات خود مقصود است خصوصاً درحق اکملِ افرادِ عباد صلی اللہ علیہ وسلم از قسم ثالث است کہ ذریعہ این تکمیل می شدہ۔

جب یہ بات محقق ہو گئی کہ حقیقتِ نماز صرف یہی ایک رکعت ہے اور حضرت سید العباد صلی اللہ علیہ وسلم شب وروز کی پچاس[٥٧] رکعت ادا کرکے اُس ابتدائی حکم کی تعمیل اور اپنی عبودیت کاملہ کی ذمہ داری پوری کرتے رہے اس سے یہ امر خود ہی محقق ہو گیا کہ

[٥٧] اس مضمون سے بطور حاشیہ متعلق کرکے آخر میں ایک مبسوط مضمون کا اضافہ فرمایا ہے عنوان میں اس مقام کا حوالہ بھی دیدیا گیا ہے۔

اگر آپ نے (اجزاء شب و روز میں سے) ایک جانب میں کمی کی۔ جیسا کہ بعض اوقات وجوب کا وہم دفع کرنے کی غرض سے اس قسم کے اعمال میں آپ کر دیتے تھے تو دوسری جانب میں اضافہ کر دیا تاکہ وہ کمی پوری بھی ہو جائے اور یہ بھی آشکارا ہو جائے کہ ان جیسے امور میں عدد باعتبار ذات کے معتبر نہیں۔ اس صورت میں مختلف اعداد کی قیود کے ساتھ قیامِ لیل کے مقید ہونے کا اختلاف، اوقات کے اختلاف کے لحاظ سے، قیام لیل کی ذات کے پیش نظر قسم رابع میں سے ہے اور پچاس عدد کی تکمیل کے پیش نظر کہ بذات خود مقصود ہے۔ خصوصاً اکمل افراد عباد صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں قسمِ ثالث میں سے ہے کہ وہ (عدد خاص) اس تکمیل کا ذریعہ ہوتا تھا۔

> لیکن ہرکہ می داند میداند کہ لحاظ تکمیل خمسین خواستگار جبر نقصان است نہ مانع از ازدیاد انان تا یازدہ یا سیزدہ را حد اعلیٰ قرار دہند۔ و زیادہ از یازدہ و سیزدہ بدعت انگارند نعوذ باللہ من سوء الفہم ما را بلحاظ فضائل دیگر صلوات مثل نوافل عصر و مغرب و عشاء اعنی۔ ماوراء سنن راتبہ و یاد کمال عبودیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود بخود بدل می آید کہ باندیشۂ فرضیت بر دیگران مداومت و مواظبت برآن نفرمودہ باشند بالکل ترک ہم نفرمودہ باشند و در صورت ادائے آن چنان می پنداریم کہ باعدادِ صلوٰتِ معتادہ پیوستہ زیادہ از پنجاہ شدہ باشند مگر آن کہ دران ایام از صلوات معتادہ ہمین قدر کاستہ باشند واللہ اعلم بالصواب۔

لیکن جو صاحب فہم ہے وہ جانتا ہے کہ پچاس عدد کی تکمیل کا تصور، کمی کی تلافی کا خواستگار ہے۔ پچاس سے بڑھ جانے کے لئے مانع تو نہیں ہو سکتا۔ کہ گیارہ یا تیرہ کو اوپر کی آخری حد قرار دیدیں اور (پھر) گیارہ اور تیرہ سے زیادہ کو بدعت سمجھنے لگیں۔ فہم کی کجی سے خدا ہم کو اپنی پناہ دے۔ ہمارے دل میں تو دوسری نمازوں کے فضائل کے لحاظ سے جیسے عصر و مغرب اور عشاء کے فضائل ہیں جنی سنت مؤکدہ کے علاوہ، اور آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم کے کمال عبودیت کا دھیان رکھتے ہوئے خود بخود یہ خیال آتا ہے کہ آپ نے دوسروں پر فرض ہو جانے کے اندیشہ کی وجہ سے اُن پر مداومت و مواظبت نہیں فرمائی۔ مگر بالکل ترک بھی نہ فرمایا ہوگا (کسی وقت خلوت میں ادا فرما لیتے ہونگے) اُن کے ادا کرتے رہنے کی صورت میں ہم یہ اندازہ کرتے ہیں کہ معتاد نمازوں کے ساتھ مل کر اُن کی شمار پچاس رکعات سے زیادہ ہی ہوتی ہوگی۔ مگر یہ کہ ان ایام میں اُن نمازوں سے جو عادۃً آپ پڑھا کرتے تھے اُتنی ہی تعداد کم کرتے رہے ہوں (اس صورت میں پچاس کے عدد سے تجاوز نہ ہوگا) واللہ اعلم بالصواب۔

اکنون امر دیگر باید شنید کہ حال جناب سرور کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوات والتسلیمات خوب نمی دانیم و راز یکہ میان او تعالیٰ و آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ست نمی شناسیم بیقین نتوان گفت کہ تکمیل خمسین بر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرض بود یا از طرف خود بحکم تعبّد کار بند آن می شدند اما حال خویش و احوال دیگر اُمّتیان بیقین میدانیم کہ در او شان تکمیل خمسین بالا از استحباب نرفتہ۔ لیکن ماوراء این استحباب آیۂ فاستبقوا الخیرات و آیۂ " ان الانسان لفی خسر الا الذین اٰمنوا وعملوا الصّٰلحت " وجملۂ الا ان تطوع کہ در جواب سائل از کمیتِ فرائض بعد آنکہ او مقدار آن شنیدہ گفتہ ھل علیّ غیرھن او کما قال فرمودہ اند استحبابے دیگر بگوش رسانیدہ داعیۂ ھل من مزید دارد و این طلب نہ چنان ست کہ بر مقدارے دامانش پُر توان کرد چندانکہ کوشی یکے از ہزار ہم نہ بجا آوردہ باشی۔

اب دوسری بات سننا چاہئے کہ جناب سرور کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوات والتسلیمات کا پورا حال ہم (اچھی طرح) نہیں جانتے اور اُس راز کو ہم نہیں پہچانتے جو اللہ تعالیٰ شانہ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان تھا۔ اس لئے یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ پچاس کی تکمیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض تھی، یا اپنی طرف سے بتقاضائے عبودیت آپ کار بند ہوتے تھے

...یقین کے ساتھ اپنا اور دوسرے اُمتیوں کا حال جانتے ہیں کہ اُن کے حق میں پچاس رکعات کی تکمیل استحباب سے اوپر نہیں پہنچی۔ لیکن اس استحباب کے علاوہ (جو پچاس رکعات میں اثر ہے) آیۂ فاستبقوا الخیرات (پس نیکیوں کی طرف دوڑو) اور آیت

ان الانسان لفی خسرٍ الا الذین اٰمنوا وعملوا الصلحت	انسان (بوجہ تضییع عمر کے) بڑے خسارہ میں ہے مگر جو ایمان لائے اور انہوں نے اچھے کام کئے۔

اور جملۂ الا ان تطوع (مگر یہ کہ تو اظہار طاعت کے لئے رضاکارانہ عبادت کرے) جو آپ نے اُس سائل کے جواب میں فرمایا تھا جس نے فرائض کی تعداد آپ سے پوچھ کر اُن کی مقدار سننے کے بعد عرض کیا تھا ھل علیّ غیرھن او کما قال (یعنی کیا مجھ پر ان کے علاوہ اور بھی کچھ ضروری ہے ؟) (یہ ارشادات خدا و رسول) ایک دوسرا استحباب بھی ہمارے گوش گذار کر کے داعیہ ھل من مزید رکھتے ہیں اور یہ طلب ایسی نہیں ہے کہ کسی خاص مقدار پر اُس کا دامن پُر کیا جا سکے۔ جس قدر بھی تم کوشش کروگے ہزارواں حصہ بھی بجا نہ لا سکے ہوگے۔

و این ازدیاد نہ مثل ازدیاد در رکعات فرائض است تا گفتہ شود کہ چنانکہ بجائے دو رکعتِ صبح اگر سہ یا چار رکعت بیک سلام خوانی از حد خداوندی برون رفتہ باشی این جا نیز بازدیاد از قدر معلوم در زمرۂ مبتدعان منسلک گردیدہ باشی حاشا و کلا بلکہ مثل رواتب دیگر نوافل باید پنداشت کہ باوجود ازدیاد از فرائض کہ حدود خداوندیست تجاوز و تعدی از حدود خداوندیش نتوان گفت

اور یہ اضافہ اس نوع کا نہیں ہے کہ اس کو عدد فرائض میں اضافہ کا مثل قرار دیا جا سکے اور یہ کہا جائے کہ " جس طرح پر صبح کی دو رکعت کے بجائے اگر تین یا چار رکعت تم ایک سلام سے پڑھوگے تو تم حدِّ خداوندی سے باہر نکلنے والے بن جاؤ گے (اسلئے یہ نماز رد اور غیر مقبول ہوگی) یہاں بھی مقدار معلوم (پچاس) پر زیادتی سے تم بدعتیوں کے گروہ میں منسلک ہو جاؤ گے "۔ حاشا و کلا۔ بلکہ اس کو بھی (بامتثال حکم خداوندی فاستبقوا الخیرات وغیرہا و ارشاد رسول الا ان

۵ حضرت مصنف کی رائے میں ترجیح اسی کو ہے کہ آپ مکلف ...

تطوع) مثل سنن ودیگر نوافل سمجھنا چاہیئے جن کو باوجود فرائض سے زیادہ ہونے کے جو کہ حدودِ خداوندی ہیں تجاوز اور تعدی حدود خداوندی سے نہیں کہہ سکتے۔

مثالش اگر بکار است بشنوید بزرگے از خادم مخلص کہ جان را از آن او داند بہر برنج شیرین پختہ مثلا بفرماید و بفرماید کہ برنج این قدر باشد و شیرینی و روغن این قدر و کل این قدر۔ پس آن خادم اگر در بعض اجزاء از حد تناسب افزاید مثلاً در یک آثار برنج یک من شیرینی یا یک من روغن اندازد گو بزعم خود کار نیک کردہ کہ بجائے کم زیادہ آوردہ لیکن در حقیقۃ خطا کردہ و مقصود اصلی کہ لذت خاص بود بباد دادہ آرے اگر اجزاء متناسبہ آوردہ مگر در مقدار مجموعہ افزودہ آن بزرگ اگر آثار فرمودہ بود و این خادم دو آثار بردہ این را خطا گفتن خطا است ہمچنین فرائض مطلوبہ خداوندی را باید شناخت تناسبِ اجزاء در ہمین صورت منحصر است کہ می خوانند اگر رکوع یا سجود یا رکعت از مقدار خود افزاید مقصودِ اصلی کہ حسنِ عبادت است میکاہد۔ و اگر ماوراء فرائض نمازہائے جداگانہ کہ با فرائض علاقہ نداشتہ باشند کسے بخواند ہر قدر کہ خواند گو بخواند۔ و مثالے روشن تر ازین وجود انسانی است کہ چشم و گوش و بینی و دست و پا ہر یک اجزاء را مقدارے و عددے ہست کہ کم و زیادہ از آن ہر دو نامناسب و مخلِ حُسن اوست ہاں اگر بجائے یک فرد دو یا زیادہ بدست آیند مقصود ے از دست نمیرود

اگر اس کی مثال درکار ہے تو سنو۔ ایک بزرگ اپنے ایسے مخلص خادم سے جو اپنی جان کا مالک بھی اُن ہی کو سمجھتا ہے، میٹھے چاول پکا کر لانے کے لئے فرمائیں۔ اور یہ بھی کہہ دیں کہ چاول اتنے ہوں اور ان میں مٹھائی اور گھی اتنا ہو۔ کل اس قدر ہونے چاہئیں۔ اس کے بعد وہ خادم بعض اجزاء کو اُس تناسب کی حد سے بڑھا دے مثلاً ایک سیر چاول میں ایک من مٹھائی یا ایک من گھی ڈال دے تو اگرچہ اُس نے بزعم خود اچھا کام کیا کہ کم کے بجائے زیادہ لایا لیکن درحقیقت خطا کی اور مقصود اصلی کو جو ایک لذت خاص تھی اُس نے برباد کر دیا۔ ہاں اگر اجزاء میں وہی تناسب قائم رکھا مگر مجموعی مقدار کو بڑھا دیا۔ اُن بزرگ نے اگر ایک سیر کے لئے فرمایا تھا اور یہ خادم

مضمون بالا کی توضیح ایک عجیب مثال سے

دو سیر پکا لایا اس کو خطا کہنا خطا ہے۔ ایسا ہی فرائض مطلوبہ خداوندی کو پہچاننا چاہیئے۔ تناسبِ اجزاء اسی صورت میں منحصر ہے جس طرح پڑھتے ہیں۔ اگر رکوع و سجود یا رکعت کو اُن کی اپنی مقدار سے بڑھا دیا جائے گا تو مقصود اصلی کہ حُسن عبادت ہے کم ہو جائے گا۔ اور اگر فرائض کے ماسوا جداگانہ نمازیں جو فرائض سے علاقہ نہ رکھتی ہوں کوئی پڑھے جو جس قدر پڑھنا چاہے پڑھے۔

اور اس سے بھی روشن تر مثال وجود انسانی ہے کہ آنکھ اور کان، ناک اور ہاتھ، پاؤں ہر ایک عضو کی ایک مقدار ہے اور ایک عدد ہے کہ اس سے کم اور زیادہ دونوں نامناسب ہیں اور اُس کے حسن میں مُخل ہیں۔ ہاں اگر بجائے ایک فرد کے دو یا زیادہ افراد ہو جائیں تو کوئی مقصود ہاتھ سے نہیں جاتا۔

اکنون سخن دیگر باید شنید کہ یازدہ را وجہ دیگر ہم است کہ بآن طریق بست رکعت تراویح ہم موجہ می توان شد تفصیلش این است کہ خداوند علیم و حکیم در قرآن مجید میفرماید ما ننسخ من اٰیۃٍ او ننسہا نأت بخیر منہا او مثلہا و این طرف خود مسلم ست کہ پیش از فریضۂ نماز پنجگانہ اگر فرض بود تہجد فرض بود آن را منسوخ کردہ این نمازہائے پنجگانہ فرض کردند بقرینۂ آیۂ مسطورہ میدانیم کہ آنہا کم از کم بدرجۂ مساواتِ قیام لیل باشند مگر چون غور بکار بردیم دانستیم کہ نمازہا ہمہ افرادِ یک حقیقت اند فضیلتِ یکے بر دیگرے از خارج باشد آنرا منحصر در کمیت و کیفیت و وقت مے بنیم فضیلتِ کمیّ ہمین زیادتی یکے بر دیگرے در اعداد رکعات است و فضیلت کیفی منوط بطول قنوت و اطمینان رکوع و سجود است باقی فرق خشوع و خضوع از ما سخن برکران ست چہ ما را سخن در ہیکل نماز است کہ از افعال جوارح است زیرا کہ عدد پانزدہ و بست تعلق بہمین دارد نہ بباطن نماز کہ احوال دل باشند۔

اب دوسری بات سنو۔ گیارہ کے لئے ایک دوسری وجہ بھی ہے کہ اُس طریق سے بیس رکعات تراویح بھی موجّہ ہو سکتی ہیں۔ اُس کی تفصیل یہ ہے کہ خداوند علیم و حکیم قرآن مجید میں فرماتا ہے:۔

ما ننسخ من اٰیۃٍ او ننسہا | ہم کسی آیت کا حکم جو منسوخ کر دیتے ہیں یا اُس آیت (ہی) کو (ذہنوں سے)

نات بخیر منہا او مثلہا | فراموش کر دیتے ہیں تو ہم اُس آیت سے بہتر یا اس آیت ہی کی مثل لے آتے ہیں۔

اور یہ جانب خود مسلّم ہے کہ پنج گانہ نماز فرض سے پہلے اگر فرض تھا تو تہجّد فرض تھا۔ اُس کو منسوخ کر کے ان پنجگانہ نمازوں کو فرض کیا۔ آیتِ مرقومہ بالا کے قرینہ سے ہم جانتے ہیں کہ وہ نماز ہائے پنجگانہ قیامِ لیل کے مقابلہ میں کم سے کم مساوات کے درجہ میں ہونگی۔ مگر جب ہم نے غور و فکر سے کام لیا تو جان گئے کہ تمام نمازیں ایک ہی حقیقت کے افراد ہیں۔ ایک کی فضیلت دوسری پر خارج سے آتی ہے۔ اُس (فضیلت) کو ہم کمیّت و کیفیت اور وقت میں منحصر دیکھتے ہیں۔ (یہ تین اقسام ہوئیں ایک قسم فضیلت کمّی۔ دوسری فضیلت کیفی۔ تیسری فضیلت وقتی) فضیلت کمّی یہی ایک کی دوسری پر اعداد رکعات میں زیادتی ہے۔ اور فضیلت کیفی متعلق ہے طول قیام اور رکوع و سجود کے اطمینان سے۔ باقی فرق خشوع و خضوع کا۔ یہ ہمارے مبحث سے جدا ہے۔ کیونکہ ہماری گفتگو نماز کی صورت سے متعلق ہے جو افعال جوارح (ہاتھ پاؤں وغیرہ) سے بنتی ہے کیونکہ پندرہ اور بیس وغیرہ اعداد اسی صورت سے تعلّق رکھتے ہیں نہ باطن نماز سے جو احوال قلبی ہوتے ہیں۔

تمام نمازیں ایک ہی حقیقت کے افراد ہیں۔ ایک کی فضیلت دوسری پر خارج سے آتی ہے۔

فضیلت کی اقسام

باقی ماند فضیلت وقت معنی اش این ست کہ چار رکعتِ شب مثلاً از چار رکعت روز افضل است باز چون دیدیم کہ سوائے مغرب نماز ہائے چارگانہ دو دو رکعت بود چنانچہ از حضرت عائشہ رض در صحاح مرویست و تا آن زمان وتر واجب نشدہ بود حاصل جمع رکعات فرائض یازدہ شد و این طرف دیدیم کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم در قیام لیل عدد یازدہ مرعی می داشتند اکنون نظر باین مقدمات بہ تساوی فرائض در قیام لیل باعتبار عدد پے بردیم چنانکہ از اختلاف تشکلات قمر و بقائے آفتاب بحال خود در اوقات قُرب و بُعدِ قمر از شمس و حیلولۃ ارض ما بین شمس و قمر و لحاظ کرویت ہر سہ اشیا، باستفادہ نور قمر از نور شمس سراغ می بریم

باقی رہی فضیلتِ وقت اس کا مطلب یہ ہے کہ چار رکعت رات کی مثلاً دن کی چار رکعت سے افضل ہیں۔ پھر جب ہم نے دیکھا کہ سوائے مغرب کے چاروں نمازیں (شروع زمانہ میں) دو دو رکعت تھیں۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے صحاح میں مروی ہے اور اُس زمانہ تک وتر واجب نہ ہوا تھا تو رکعات فرائض کا حاصل جمع گیارہ ہوا، اور ادھر ہم نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قیامِ لیل میں گیارہ کا عدد مرعی رکھتے تھے۔ اب ان مقدمات کے پیش نظر ہم نے قیام لیل (کے اعداد رکعات) کا اسی طرح کھوج نکال لیا کہ وہ (اعداد) فرائض کے مساوی ہیں، جس طرح تشکلاتِ قمر کے اختلاف اور شمس کے اپنے حال پر رہنے سے قمر کے شمس سے قرب و بعد کے اوقات میں، اور شمس و قمر کے درمیان زمین کے حائل ہو جانے سے اور تینوں (شمس و قمر اور زمین) کی کروی شکل کے پیش نظر ہم سراغ نکال لیتے ہیں کہ نورِ قمر نور شمس سے مستفاد ہے۔

لیکن چون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برین عدد مواظبت نمی فرمودند مگر آنکہ صلوٰۃ مغرب و عشاء یا سنن رواتب آن را در قیام لیل چنان کہ می سزد شمردہ باشند دانستیم کہ از حق جل و علا تعیین این عدد نشدہ بود آرے اگر از تسہیل و تیسر ما درگذشتہ کار بر ما تنگ می فرمودند و قیام لیل را مؤکّد یا فرض می فرمودند لاجرم آن زمان ہمین عدد می آمد چہ تعیین اعداد و ہیئت از لوازم مؤکدات و فرائض است باز چون در اوقات ثلٰثہ بجائے دو رکعت چار کردند و وتر را دیگر افزودند بلحاظ سہ رکعت وتر مجموعہ ماقبل و مابعد بست رکعت بر آمد۔

لیکن چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس عدد پر مواظبت نہیں فرماتے تھے، شاید اس بنا پر کہ نماز مغرب و عشاء یا ان کی سنن مؤکدہ کو (چونکہ یہ سب رات کی نمازیں ہیں اسلئے یہ مناسب بھی تھا) قیام لیل میں محسوب فرما لیتے ہوں۔ اسلئے ہم کو معلوم ہو گیا کہ اللہ جل شانہ کی طرف سے اس عدد کی تعیین نہیں ہوئی تھی۔ ہاں اگر حق تعالیٰ ہماری سہولت اور آسانی کی پروا نہ کرتے ہوئے کارِ عبادت کو ہم پر دشوار فرما دیتے اور قیام لیل کو مؤکد یا فرض کر دیتے تو لازمی طور پر اُس صورت میں ہم پر اُسی عدد (یعنی گیارہ) کی پابندی عائد کی جاتی۔ کیونکہ اعداد کی تعیین اور ہیئت کی تعیین مؤکدات اور فرائض کے لوازم میں سے ہے۔ پھر جب تین وقتوں میں بجائے

دورکعت کے چار کردی گئیں (یعنی ظہر وعصر وعشا میں) اور وتر کا اضافہ بھی کر دیا گیا تو بلحاظ تین رکعات وتر کے مجموعہ ماقبل اور مابعد کا بیس رکعت بن گیا (یعنی ماقبل کی گیارہ رکعات میں مابعد کے چھ فرض اور تین وتر مل کر مجموعہ بیس ہوگیا)

اکنون اہتمام حضرت عمر رضی اللہ عنہ بہ نسبت بست رکعت کہ یقیناً ماخوذ از معدن نبوۃ علیٰ صاحبہا الف الف صلوٰۃ وسلام خواہد بود چنانچہ معلوم شد بدین جانب راہ می نماید کہ قیام لیل را از ابتداء بعثت نبوی علیہ السلام تا زمانۂ وفات صلی اللہ علیہ وسلم ہمچنان مطلق داشتہ بود بپاس آیۂ ما ننسخ من آیۃ ہر قدر کہ در فرائض ازان طرف می افزودند ازین طرف در قیام لیل افزودہ می شود مگر چون این قسم اشارات از عزیمت در درجۂ زیرین افتادہ و باز ہر کس را اطلاع آن میسر نیست حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیگران را بآن طرف نخواندند

اب یہ نسبت بیس رکعت کے جو یقیناً معدن نبوت علی صاحبہا الف الف صلوٰۃ وسلام سے ہی اخذ کی گئی ہونگی جیساکہ (سابق مضمون سے) معلوم ہو چکا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اہتمام اس طرف ہماری رہنمائی کرتا ہے کہ قیام لیل ابتداء بعثت نبوی علیہ السلام سے زمانۂ وفات حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک اسی طرح مطلق (بے قید عدد) رکھا گیا تھا۔ اور بلحاظ ما ننسخ من آیۃ جس قدر فرائض میں اُس طرف سے (یعنی منجانب اللہ) اضافہ ہوتا ہے۔ اس طرف سے (یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے اتنا ہی) قیام لیل میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ مگر چونکہ اس قسم کے اشارات درجۂ عزیمت سے زیرین درجہ کے ہیں اور پھر ہر شخص کو ایسے اسرار کی اطلاع بھی آسان نہیں ہے۔ اسلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسروں کو اس طرف دعوت نہیں دی۔

شاید ہمین ست کہ حدیث قولی دربارۂ تحدید قیام لیل بعددے یافتہ نمی شود مگر آنکہ ما ہیچمدانان ندیدہ باشیم وہم نشنیدہ باشیم باقی ماند آنکہ باوجود ازدیاد در فرائض معتاد آن سرور صلی

اللہ علیہ وسلم ہمان یازدہ ماند بست رکعت اگر خواندہ باشند دو سہ روز خواندہ باشند وجہش چنان می نماید کہ اصل در فرائض ہمان دو رکعت است ورنہ در سفر ہم رخصت قصر بے محل بود و این افزائش دو رکعت بغرض تکمیل ست چنانکہ خواہی دانست یا بغرض جبر نقصان کہ اکثر بوجہ غفلت در نماز اکثر راہ می یابد و ہمین ست کہ چندان اہتمام قراءت وغیرہم دران نکردہ شد و در سفر کہ محل خطر بود و مظنۂ آفات اداء چار دشوار دیدہ بر ہمان دو اکتفاء فرمودند۔

اور شاید یہی سبب ہے کہ کسی عدد کی تحدید قیام لیل کے بارے میں کسی حدیث قولی میں نہیں ملتی۔ مگر یہ کہ ہم جیسے کم علم لوگوں کی نظر سے نہ گذری اور گوش زد بھی نہ ہوئی ہو۔

باقی رہا یہ امر کہ فرائض بڑھ جانے کے باوجود عام معمول آں سرور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہی گیارہ رکعات رہا۔ بیس رکعات اگر پڑھی ہونگی تو دو تین روز سے زیادہ نہ پڑھی ہونگی۔ اُس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ فرائض میں اصل وہی دو رکعت ہیں ورنہ سفر میں بھی رخصت قصر بے محل ہوتی اور یہ دو رکعت کا اضافہ تکمیل کی غرض سے ہے جو آئندہ واضح ہوگا یا نقصان پورا کرنے کی غرض سے ہو جو کہ غفلت کی بنا پر نماز میں اکثر واقع ہو جاتا ہے۔ اور اسی (غیر اصل ہونے کی) وجہ سے ان (اضافہ شدہ رکعات میں) قرات وغیرہ کا چنداں اہتمام بھی نہیں کیا گیا اور سفر میں جو کہ خطرات وآفات کا محل ہے چار کا ادا کرنا دشوار دیکھ کر اُن ہی دو پر اکتفا کر لیا گیا۔

وشان نزول وتر را اگر تجسس کنیم دربارۂ آنہم از احادیث لفظ امدکم یا مثل آن کہ بر زیادہ بودن آن در اصل نماز دلالت دارد می یابیم نظر براین اصل قیام لیل ہمان یازدہ ماند باز قیام لیل چندان مؤکد نبود کہ بہ تکمیل آن می پرداختند یا از نقصان دران اندیشیدہ فکر جبر آن می کردند واز یازدہ بہ بست می بُردند ہاں قیام لیل رمضان خاص مؤکد شد چنانچہ جماعت کہ از خصائص مؤکدات است وخود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بجا خواندند وباز صحابہ ہم با جماعت بجا آوردند برین قدر گواہ کافی است وکشیدنش باول شب از آخر کہ از تسہیل خبر میدہد نیز بر مؤکد بودنش دلالت دارد چہ تسہیل در ہمان امر میباشد

کہ تکلیف بآن می دہند چنانچہ تخفیف در فرائض کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرعی میداشتند وہر امام مامور بآن ست نیز بریں امر دلالت دارد وشاید بغرض ہمین تسہیل فرائض نماز راکہ فقط در شب اداکردہ می شد ند بر اوقات پنجگانہ تقسیم کردند۔ غرض چون قیام لیل رمضان مؤکد شد فکر تکمیل وجبر نقصان او لازم آمد واز یازدہ بہ بست رسانیدہ شد

اور وتر کے شان نزول کا بھی اگر ہم تجسّس کریں تو اس کے بارے میں بھی احادیث میں لفظ اَمَدَّ کُمْ (خدا نے تمہاری امداد کی) یا اُس کے مثل ایسے الفاظ ملیں گے جو اصل نماز پر اضافہ کی طرف اشارہ کرنے والے ہونگے۔ اس اصل کے پیش نظر قیام لیل کے لئے وہی گیارہ رکعت رہی۔ پھر قیام لیل چنداں مؤکد بھی نہ تھا کہ اُس کی تکمیل کا اہتمام کرتے۔ یا اُس میں (فرائض کی طرح) نقصان کے اندیشہ کے ماتحت نقصان پورا کرنے کا فکر کیا جاتا اور گیارہ سے بیس[2] پر لے جاتے۔ ہاں صرف رمضان میں قیام لیل مؤکد ہوا۔ چنانچہ جماعت جو کہ مؤکدات کے خصائص میں سے ہے اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جماعت سے ادا کیا ہے اور پھر صحابہ بھی جماعت کے ساتھ بجالائے۔ اس تاکید پر کافی گواہ ہے۔ اور اس کو آخر حصۂ شب سے اول کی طرف کھینچ لانا بھی جو تسہیل کی خبر دے رہا ہے اُس کے مؤکد ہونے پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ تسہیل اُسی امر میں ہوا کرتی ہے جس کا مکلّف کیا جاتا ہے۔ چنانچہ فرائض میں حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تخفیف کو مرعی رکھا کرتے تھے اور ہر امام اس پر مامور ہے۔ یہ امر بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ اور شاید اسی تسہیل کی غرض سے فرائض نماز کو جو کہ (ابتدائے اسلام میں) فقط رات میں ادا کئے جاتے تھے پانچ وقتوں پر تقسیم فرما دیا۔ غرض جب رمضان کے قیام لیل کو مؤکد کیا تو تکمیل اور جبر نقصان کا (یعنی فرضوں کی طرح) انتظام کرنا بھی ضروری ہوا۔ اور (اس مصلحت سے اُس کا عدد) گیارہ سے بیس[2] پر پہنچا دیا گیا۔

[1] عن خارجۃ بن حذافۃ قال خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال ان اللہ امدکم بصلوۃ ہی خیر لکم من حمر النعم الوتر جعلہ اللہ لکم فیما بین العشاء الی ان یطلع الفجر ۱۲ اخرجہ الترمذی وابو داؤد ۱۲ منہ

وجدانم میگوید کہ حکمت در بست رکعت صلوٰۃ اوّابین بعد مغرب چنانکہ در ابن ماجہ از صحاح مروی ست، ہمین لحاظ تساوی قیام لیل و فرائض پنجگانہ باوتر است۔ مگر چون اصل فرائض یازدہ بودند چنانکہ گذشت نظیر آن را در قیام لیل کہ یازدہ رکعت باوتر بود در افضل وقت از شب یعنی آخر نہادند و بست اوّابین را کہ نظیر فرائض بشرط اشتمال بر زوائد بود در اول وقت کہ دُوُن از آخر است جا دادند ومؤید تناظر این نظائر این ہم است کہ در یازدہ رکعت فرائض وتر نبود ازین سبب شمردنش در نظیر دیگر بیجا نشد بجا شد و در بست رکعت فرائض وتر محسوب بود در نظیرش کہ صلوٰۃ اوّابین است نشمردہ شد تا تکرار کہ منافی تناظر است لازم نیاید اندرین صورت اگر تراویح را صلوٰۃ اوابین یا نماز دیگر گویند واز قیام لیل معتاد نشمارند اعتراض تعارض بیک سو میرود چہ آن چیز دیگر شد واین چیز دیگر ماند۔

اور میرا وجدان یہ کہتا ہے کہ بعد مغرب صلوٰۃ اوابین کی بیس رکعات میں جیسا کہ صحاح میں سے[1] ابن ماجہ میں مروی ہے جو حکمت ہے وہ یہی قیام لیل کی تساوی ہے فرائض پنجگانہ اور وتر کے ساتھ۔ مگر چونکہ اصل فرائض گیارہ تھے جیسا کہ مذکور ہوا اُس کی نظیر کو قیام لیل میں کہ گیارہ رکعت مع وتر کے تھیں رات کے افضل وقت یعنی آخری حصہ میں رکھا۔ اور بیس رکعات اوّابین کو کہ اُن (بعد والے) فرائض کی نظیر تھیں جن میں زوائد (چھ رکعات فرضوں میں اور تین رکعت وتر) بھی مشتمل ہیں۔ اول وقت میں جگہ دی جو بہ نسبت آخر وقت کے کم درجہ میں ہے۔ اور ان نظائر کے ایک دوسرے کی نظیر بننے کی اس سے بھی تائید ہوتی ہے کہ گیارہ رکعات فرائض میں وتر شامل نہیں تھے۔ اس لئے دوسری نظیر (یعنی آخر شب) میں اُن کو شمار میں داخل کر لینا بیجا نہیں بلکہ بجا طور پر ہوا اور بیس رکعات فرائض میں وتر محسوب ہو گئے تھے۔ اس لئے اس کی نظیر میں جو کہ صلوٰۃ الاوّابین ہے وتر کو شمار میں شامل نہیں کیا گیا۔ تاکہ تکرار نہ لازم آئے جو کہ ایک دوسرے کی نظیر بننے کے منافی ہے۔ اس صورت میں اگر تراویح کو صلوٰۃ اوّابین یا دوسری نماز کہیں اور مقررہ قیام لیل میں شمار نہ کریں تو تعارض کا

اعتراض باقی نہیں رہا کیونکہ وہ اور چیز ہوئی اور یہ اور چیز۔

وشنیدہ ام کہ شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نیز بہمین طور تطبیق دادہ اند و بنار توفیق بر تغائر نہادہ اند مگر این شنیدہ نشد کہ مصداق تراویح ہمین صلوٰۃ اوابین قرار دادہ اند یا چیزے دیگر یا درین بارہ ہیچ رقم نفرمودہ اند اندرین صورت بدر آمدن از عہدۂ ہر یک جداگانہ دشوار دیدند صلوٰۃ اوابین را از جائے خود کشیدہ چیزے دور تر بُردند اعنی بعد عشار انداختند تا بَین بَین واقع شود از اول و آخر ہر طرف فضیلتے بخود جذب کند و کار ہر دو ادا کند شاید ہمین است کہ در آخر شب از شبہائے ثلٰثہ مذکورہ ہمین صلوۃ بعد عشاء چندان دراز کردہ اند کہ نوبت تہجد نیامد بلکہ اندیشۂ فوت سحر پیش آمد چنانچہ در احادیث دیدہ باشی واللہ اعلم۔ اندرین صورت شاید معنی قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ انچہ بسبب تراویح ازان باز می مانید از تراویح بہتر است مبنی بر ہمین تغائر حقیقی باشد ورنہ اشارہ بجانب فوات فضیلت آخر شب خواہد شد

اور میں نے سنا ہے کہ شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی طور پر تطبیق دی ہے اور توفیق کی بنار (مقررہ قیام لیل اور تراویح میں) تغائر پر رکھی ہے۔ مگر یہ نہیں سنا گیا، کہ تراویح کا مصداق اسی صلوٰۃ اوابین کو قرار دیا یا کسی دوسری چیز کو یا اس بارے میں کچھ تحریر نہیں فرمایا

اس صورت میں (کہ اس میں تاکید متحقق ہوئی) شارع نے دونوں میں سے ہر ایک کی ذمہ داری کا پورا ہونا دشوار دیکھا تو صلوٰۃ اوابین کو اپنی جگہ سے کھینچکر دور تر لے گئے یعنی عشار کے بعد ڈال دیا تاکہ بَین بَین واقع ہو جائے اور اول و آخر ہر سمت سے ایک فضیلت اپنے میں جذب کر لے اور دونوں وقتوں کا کام ادا کر دے۔ شاید اسی پر مبنی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (تیئسویں اور پچیسویں اور ستائیسویں) تینوں راتوں میں سے آخری (ستائیسویں) رات میں نماز کو اتنا دراز کر دیا کہ تہجد کی نوبت نہ آئی بلکہ فوت سحر کا اندیشہ پیدا ہو گیا۔ جیساکہ آپ نے احادیث[1] میں دیکھا ہوگا۔ واللہ اعلم۔ اس صورت میں شاید حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول کہ "تراویح کی وجہ سے جس چیز سے تم رہ جاتے ہو وہ تراویح سے بہتر ہے" اسی تغائر حقیقی پر مبنی ہوگا ورنہ آخر شب کی فضیلت کے فوت ہونے کی طرف اشارہ ہوگا۔

باقی ماند این کہ آن سرور صلی اللہ علیہ وسلم دو سہ بار بجماعۃ بجا آوردہ باز ترک دادند نہ ازین جہت ترک دادند کہ تاکدش از اصل منسوخ شد یا قیام لیل با جماعت ممنوع گشت حاشا وکلا ہر کہ نظر بر احادیث این باب افگندہ باشد دانستہ باشد کہ ترک جماعت بمثابہ ترک جماعت است وقت شدت التحام حرب عارض شدہ۔ التحام کفیل سقوط تاکد جماعت در فرائض می شود۔ چون آن عارض از میان برخیزد باز ہمان نماز و ہمان جماعت۔ ہمچنین آن سرور صلی اللہ علیہ وسلم کہ رؤف و رحیم بودند با اندیشۂ فرضیت کہ لازم چنین مسارعۃ و اہتمام است کہ از سہولت امر خبر می دہد بجماعت دو سہ بار از اصل تاکد آن خبر دادہ ترک فرمودند و ازین اندیشۂ خود خبر دادند تا خلفاء راشدین و متبعان مخلصین پس از وفات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اقامت این سنت فرمایند زیرا کہ اندیشۂ مذکور اکنون از میان برخاست و خوف فرضیت بال و پر انداخت اصل تاکد باز از زیر پردہ سر برآوردہ امتیان را باز از سر نو بسجدہ گرفت الغرض نزول وحی کہ سرمایۂ افتراض فرائض و نقض قوانین و تبدل احکام استحباب بفرضیت و از فرضیت باستحباب بود موقوف شد منتظمان دین و حکمار شرع متین ازین اندیشہ مطمئن شدند و باحیار این سنت مردہ کہ اندیشۂ مذکور داعی اعضال آن شدہ بود پرداختہ مستحق اجر عظیم گردیدند اگر منکران نفہمند او شان چکنند تقصیر تدبیر او شان نیست شامت تقدیر منکران ست۔

[1] اخرج النسائی عن ابی طلحۃ قال سمعت النعمان بن بشیر علی منبر حمص یقول قمنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شہر رمضان لیلۃ ثلث وعشرین الی ثلث اللیل الاول ثم قمنا معہ لیلۃ خمس وعشرین الی نصف اللیل ثم قمنا لیلۃ سبع وعشرین حتی ظننا ان لا ندرک الفلاح وکانوا یسمونہ السحور انتہی رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ بمعناہ ۱۲ منہ

رہا یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو تین مرتبہ جماعت سے ادا کر کے پھر ترک کر دی تو وہ ترک اس جہت سے نہیں فرمایا کہ اصل سے اس کا مؤکد ہونا ہی منسوخ ہو گیا حاشا و کلا جس نے اس باب کی احادیث پر نظر ڈالی ہو گی۔ اُس نے سمجھ لیا ہو گا کہ یہ آپ کا ترک جماعت تو اُس ترک جماعت کی مانند ہے جو جنگ کی پوری شدت کے وقت پیش آجائے۔ فرائض میں جنگ کی شدت و آویزش جماعت کے مؤکد ہونے کو ساقط کر دیتی ہے۔ جب وہ عارض درمیان سے اٹھ گیا۔ پھر وہی نماز ہے وہی جماعت ہے۔ اسی طرح سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو نہایت مہربان اور رحم دل تھے فرضیت کے اندیشہ سے جو اس مسابقت اور اہتمام سے جو بسہولت نزول امر کی خبر دیتا ہے لازم ہو رہا تھا۔ اصل تاکُّد سے مطلع کرنے کے لئے دو تین بار جماعت سے پڑھ کر ترک کر دیا اور اپنے اس اندیشہ کا اظہار بھی فرما دیا، تاکہ خلفاء راشدین اور اتباع کے شیدائی و صاحبان اخلاص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اس سنت کو قائم کر دیں کیونکہ اب وہ اندیشہ مذکور ختم ہو گیا اور فرضیت کا خوف جاتا رہا۔ اصل تاکُّد (یعنی تراویح کے سنتِ مؤکدہ ہونے) کا پھر ظہور ہو گیا اور امتیوں پر دوبارہ از سر نو قبضہ کر لیا۔ الغرض نزول وحی جو فرائض کے فرض ہونے اور قوانین کے قانون بننے اور احکام کے استحباب سے فرضیت، اور فرضیت سے استحباب میں بدلنے کا سرمایہ تھا موقوف ہو چکا۔ منتظمین دین اور حکماء شرع متین اس اندیشہ سے مطمئن ہو چکے اور اس سنت مردہ کے زندہ کرنے میں جس کو اندیشۂ مذکور عاجز کر دینے والے مرض کی طرح لگا ہوا تھا۔ مشغول ہو کر اجرِ عظیم کے مستحق بن گئے۔ اگر منکرین نہ سمجھیں تو وہ کیا کریں اُن کی تدبیر میں تقصیر نہیں۔ منکروں کی تقدیر کی شامت ہے،

وباقی ماند دو روایت دیگر روایت سی و شش و روایت چہل کہ در کفایہ یا کتابے دیگر دیدہ ام ہر چند باعتبار روایت قابلِ اعتبار نیست اما باعتبار درایت استحقاق قبول دارد۔ این خود میدانی کہ سُنن رواتب از مکملات فرائض اند۔ غرض از آنہا جبر نقصان

آنہا است کہ در اکثر مظنون الوقوع است۔ و اگر جبر نقصان نباشد۔ غرض از آرائش فرائض بمشابہ زینت بدن بلباس و زیور باید فہمید۔ بہر طور مقصود ازان ہمین تکمیل ست اندرین صورت اگر فرائض را با این سنن معیار مقدار قیام لیل نمایند بجائے خود است پس اگر دوازدہ رکعت سنن مؤکدہ و دو دو رکعت از اول عصر و عشاء گرفتہ بر فرائض افزودہ شود مجموعہ سی و شش خواہد بود۔ و اگر از اول عصر و عشاء چار چار گرفتہ شود چنانچہ تخییرِ شارع برین اختیار دلالت دارد۔ با فرائض پیوستہ بچہل خواہند رسید۔

باقی رہی دوسری دو روایتیں۔ ایک روایت چھتیس کی اور ایک روایت چالیس کی کہ کفایہ میں یا کسی دوسری کتاب میں میں نے دیکھی ہیں۔ ہر چند کہ باعتبار روایت قابل اعتبار نہیں ہیں لیکن باعتبار درایت قبول کا استحقاق رکھتی ہیں۔

یہ تم خود جانتے ہو کہ سنن مؤکدہ فرائض کی مکملات میں سے ہیں۔ غرض اُن سے فرائض کے نقصان کی تلافی ہے کہ اکثر حالات میں اُن کے وقوع کا ظن غالب ہے اور اگر جبر نقصان نہ ہو تو اُن سے غرض فرائض کی ایسی آرائش کی تکمیل سمجھنا چاہئے جیسی بدن کی آرائش کی تکمیل، لباس اور زیور سے ہوتی ہے۔ بہرکیف اُن سے مقصود تکمیل فرائض ہے۔ اس صورت میں اگر فرائض کو ان سنتوں کے ساتھ ملا کر قیام لیل کی مقدار کے لئے معیار بنا لیں تو بجائے خود درست ہو گا۔ تو اگر بارہ رکعت سنتِ مؤکدہ اور دو رکعت اول عصر سے اور دو اول عشاء سے لیکر فرائض پر بڑھا دیا جائے تو مجموعہ چھتیس ہو جائے گا۔ اور اگر چار اول عصر سے اور چار اول عشاء سے لی جائیں (یہ بھی مناسب ہے) چنانچہ شارع کا اختیار دینا اس اختیار پر دلالت کرتا ہے (ان آٹھ رکعات کو) فرائض سے ملا دیا جائے تو تعداد چالیس ہو جائیگی۔

و می توانند کہ بناء این اختلاف روایات سہ گانہ این باشد کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم در آن سہ ایام کہ تراویح با جماعت گزاردہ اند نظر بوجوہ ثلثہ بسہ طریق خواندہ باشد واللہ اعلم بالصواب۔ اما حضرت عمر رض ہر چہ سہل بود اختیار فرمودند درین اختیار تخفیف بر ہمان دش

نبوی رفتند که منقول است که آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم درصورت تخییر آیسر دا ہنون کن الاختیا
می فرمودند۔ واگر چنانکہ گویند مسقط اشارہ روایت سی وشش وروایت چہل فعل اہل مدینہ
است چنانکہ مکیان ہر ترویحہ طوافے میکردند اہل مدینہ در ہر ترویحہ چار رکعت میگذاردند
یادر چار ترویحۂ اول کہ بالبست رکعت تراویح چہل میگردند وبرثانی سی وشش اندرین صورت
میدانم کہ اصل تراویح درمقابلۂ اصل فرائض باوتر ومکملات تراویح اعنی چار چار فیمابین
ترویحات درمقابلہ مکملات فرائض نہادہ باشند

اور ہوسکتا ہے کہ ان تینوں اختلافِ روایات کی بنا یہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
اُن تین دنوں میں جب کہ تراویح جماعت کے ساتھ ادا کی تھی اُن تینوں وجوہ پر نظر کرتے ہوئے تین
طریق پر پڑھی ہوں واللہ اعلم بالصواب۔

لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو آسان صورت تھی اُس کو اختیار فرمایا اور اس اختیار
تخفیف میں آپ اُسی روشِ نبوی پر چلے جس کے باب میں منقول ہے کہ تخییر کی صورت میں آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سب سے زیادہ ہلکی اور آسان تر صورت اختیار فرمایا کرتے تھے اور اگر جیسا کہ کہتے
ہیں کہ چھتیس کی روایت اور چالیس کی روایت فعلِ اہلِ مدینہ سے ماخوذ ہے جس طرح مکہ والے
ہر ترویحہ میں ایک طواف کیا کرتے تھے، اہل مدینہ (پانچوں ترویحوں میں سے) ہر ترویحہ میں چار
رکعت ادا کیا کرتے تھے یا شروع کے چار ترویحوں میں۔ (پہلی صورت میں) مع تراویح چالیس
رکعات ہوتی ہیں اور دوسری صورت میں چھتیس۔ اس صورت میں میں سمجھتا ہوں کہ اصل تراویح
فرائض مع وتر کے مقابلہ میں اور مکملاتِ تراویح یعنی ترویحات میں چار چار رکعات، مکملاتِ فرائض
کے مقابلہ میں رکھتے ہونگے۔

پس اگر این فعل مذکور از حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ماثور است بجائے خود است
ورنہ آفرین بر دقیقہ شناسئ صحابہ یا تابعین کہ چسان این دقائق را فہمیدند مگر کوتہ فہمی کسانے
تماشا کردنی ست کہ این چنین دانشمندان را گزاشتہ درپئے رائے سراپا ہوائے خود می روند

آخر ہمین شامت از چاہے گری بر آیند در چاہے دیگر می افتند واگر ازین کم فہم پرسی بحکم
آنکہ انتظار صلوٰۃ حکم صلوٰۃ دارد۔ چنانچہ در احادیث مصرح است این ترویحات خمسہ نیز کہ در آن
توقف مقدار چار رکعت است کار این تکمیل میکند فسبحان الذی بعث الینا رسولا یعلمنا
الکتب والحکمۃ والحمد للہ علی ذلک

پس اگر یہ فعل مذکور حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ماثور ہے تو بجائے خود ہے ورنہ
آفرین ہے صحابہ یا تابعین کی دقیقہ شناسی پر کہ ان دقائق کو کس خوبی کے ساتھ سمجھتے تھے۔ مگر
ایسے لوگوں کی کوتہ فہمی دیکھنے کے قابل ہے کہ ایسے دانشمندوں کو چھوڑ کر اپنی رائے سرتاپا ہوا
کے پیچھے چل رہے ہیں۔ انجام کار اسی شامت کی وجہ سے اگر ایک کنویں سے نکلتے ہیں، تو
دوسرے میں جاگرتے ہیں۔ کوئی ان ناسمجھوں سے پوچھے کہ اس ضابطہ کی بناء پر کہ "انتظار صلوٰۃ
صلوٰۃ کا حکم رکھتا ہے" جیسا کہ احادیث میں مصرح ہے تو یہ پانچوں ترویحات بھی تو کہ جن میں سے
ہر ایک میں بمقدار چار رکعت توقف ہوتا ہے اس تکمیل کا کام کر رہے ہیں۔ فسبحان الذی بعث
الینا رسولا یعلمنا الکتاب والحکمۃ والحمد للہ علی ذلک (پاک ہے وہ ذات جس نے
ہمارے پاس ایسا رسول بھیجا جو ہم کو کتاب اللہ اور دانائی کی باتیں تعلیم کرتا ہے اور ہم اس نعمت پر اللہ
کا شکر کرتے ہیں۔)

اکنون باید شنید کہ ہر چند تصاویر علماء این چنین درایات را پس می زنند۔ و چون زنند
تا پندِ درایت از روایت نمیدانند۔ مگر امیدم از علماء آنست کہ مرویات را بوجہ درایت ہم
در قوت اگر برابر قوتِ روایت نہ پندارند چندان کم ہم نہ پندارند۔ غرض طریق قوت روایت
منحصر در قوت سند نیست باعتبار درایت ہم روایات را قوت میرسد۔ زیادہ اگر نیست تائید
را شاہد روایت توان گفت نشنیدہ خداوند علیم وکریم چہ می فرماید۔ یا ایہا الذین امنوا
ان جاءکم فاسق بنبإ فتبینوا ان تصیبوا قوما بجہالۃ فتصبحوا علی ما فعلتم
نادمین۔ این امر اگر باستحصال سند دیگر باشد کہ راویانش ہمہ عدول وثقات باشند

درحقیقت تبین نیست ۔مضمون سربستہ از تعدد روایات نمی کشاید۔ معہذا جائے دیگر می فرماید واذا جاءھم امر من الامن او الخوف اذا عوابہ ولو ردوہ الی الرسول والی اولی الامر منھم لعلمہ الذین یستنبطونہ منھم این علم و این استنباط بر استحصال سند دیگر نمی نشیند لاجرم ہمین درایت خواہد بود کہ علم و استنباطش می خوانند وفقہ و حکمتش میدانند

اب سننا چاہئے کہ ہر چند کہ علماء کی تصویریں اس قسم کی درایات کو پھینک مارتی ہیں اور وہ کیسے نہ پھینکیں؟ وہ جانتے ہی نہیں کہ روایت کی تائید درایت سے بھی ہوا کرتی ہے مگر علماء سے مجھے یہ امید ہے کہ مرویات کو بوجہ درایت کے اگر ہمسنگ قوت روایت کے نہ سمجھیں تو فروتر بھی نہ خیال کریں۔ غرض یہ ہے کہ طریق قوت روایت قوتِ سند میں منحصر نہیں ہے۔ باعتبار درایت کے بھی روایات کو قوت پہنچتی ہے۔ اگر زیادہ بھی نہیں تو درایت کو روایت کا شاہد تو کہہ سکتے ہیں۔ تم نے نہیں سنا کہ خداوند علیم و حکیم کیا فرماتے ہیں۔

یا ایھا الذین اٰمنوا اذا جاءکم فاسق بنبأٍ فتبینوا ان تصیبوا قوماً بجھالۃٍ فتصبحوا علی ما فعلتم نٰدمین ○	اے ایمان والو اگر کوئی شریر آدمی تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو خوب تحقیق کر لیا کرو کبھی کسی قوم کو نادانی سے کوئی ضرر نہ پہنچا دو پھر اپنے کئے پر پچھتانا پڑے۔

یہ امر (یعنی تبیّن) اگر دوسری سند کے استحصال سے حاصل ہوگا جس کے تمام راوی عدول وثقات ہوں وہ درحقیقت "تبیّن" نہیں ہے۔ مضمون سربستہ تعددِ روایات سے نہیں کھلتا اس کے ساتھ دوسری جگہ فرماتے ہیں:۔

واذا جاءھم امر من الامن او الخوف اذا عوابہ ولو ردوہ الی الرسول والی اولی الامر منھم لعلمہ الذین یستنبطونہ منھم۔ (پارہ ۵ رکوع ۸)	اور جب ان لوگوں کو کسی امر کی خبر پہنچتی ہے خواہ امن ہو یا خوف تو اس کو مشہور کر دیتے ہیں اور اگر یہ لوگ اس کو رسول کے اور جو ان میں ایسے امور کو سمجھتے ہیں۔ اُن کے اوپر حوالہ رکھتے تو اس کو وہ حضرات تو پہچان ہی لیتے جو اُن میں اس کی تحقیق کر لیا کرتے ہیں (ترجمہ از بیان القرآن)

یہ علم اور یہ استنباط دوسری سند کے استحصال پر مبنی نہیں ہوتا۔ اس لئے لازمی ہے کہ وہ درایت ہوگی، کہ اُسی کو علم اور استنباط کہتے ہیں اور اسی کو حکمت جانتے ہیں۔

وما ازین ہم فروتر می آئیم و بپاس خاطر کسانے کہ از حد یازدہ کم و بیش کردن تعدی از حدود اللہ می انگارند از اتفاقی بودن یازدہ یا سیزدہ درگزشتہ توجیہ یازدہ چنان می نویسیم کہ یکبار دل شان باغ باغ شود۔ گو پس از استماع توجیہ بسبت کہ از ہمان توجیہ می زاید و از زیر پردہ ہمان توجیہ می برآید بار دیگر از اول ہم افسردہ تر شوند تفصیل این اجمال آنکہ بروایت جابر بن عبداللہ رض و تخریج نسائی و ابو داؤد در ابواب جمعہ در بیان ساعت جمعہ از رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرفوعاً بہ ثبوت پیوستہ کہ روز جمعہ دوازدہ ساعت است و ظاہر است کہ تخصیص روز جمعہ اتفاقی است مفہوم مخالف این تخصیص اعتبارے ندارد مگر روز جمعہ اگر مقدر باین مقدار است ہر روز را ہمین مقدار معیار است و روز و شب ہمچو دو پلۂ ترازو در اصل بدرجۂ تساوی افتادہ باین حساب مجموعۂ ساعات روز و شب ہمگی بست و چار خواہد بود۔

اور ہم اس سے بھی اور نیچے آتے ہیں اور ایسے لوگوں کی پاس خاطر سے جو گیارہ کی حد سے کم و بیش کرنا حدود اللہ سے تعدی خیال کرتے ہیں گیارہ یا تیرہ کے اتفاقی ہونے سے درگزشت کرتے ہوئے گیارہ کی توجیہ ایسی لکھتے ہیں کہ ایک دفعہ تو اُن کا دل باغ باغ ہو جائے اگرچہ ہیں کی توجیہ سننے کے بعد کہ وہ اُسی توجیہ سے پیدا ہو جائے گی اور اسی توجیہ کے پردہ کے پیچھے سے ابھر آئیگی دوسری مرتبہ پہلی بار سے بھی زیادہ افسردہ ہو جائیں گے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ بروایت جابر بن عبداللہ و تخریج نسائی و ابو داؤد ابواب جمعہ میں، ساعتِ جمعہ کے بیان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً ثابت ہے کہ روز جمعہ کی بارہ ساعات ہیں اور بالکل کھلی ہوئی بات ہے کہ روز جمعہ کی تخصیص اتفاقی ہے۔ اس تخصیص کا مفہوم مخالف کوئی اعتبار نہیں رکھتا۔ روز جمعہ کا اندازہ اگر اس مقدار پر ہے

توہر روز کے لئے معیار یہی مقدار رہیگی اور دن اور رات ترازو کے دو پلّوں کی طرح اصل کے اعتبار سے برابر کا درجہ رکھتے ہیں، اس حساب سے دن اور رات کی ساعتوں کا مجموعہ چوبیس ہوگا۔

> این ہم ہویداست کہ بندۂ مخلوق اگر از یک طرف زیر بار منتہائے فراوان خالق رحمٰن است از یک طرف دیگر اسیر حاجتہائے بے پایان اگر ساعتے بشکر خالق خود سر بخاک نہاد می باید کہ ساعتے بکار خویشتن ہم پردازد اندرین صورت بفتوائے عقل می باید کہ نیمہ بہر خود دارند و نیمہ از عمر برائے خالق گزارند و از تقسیم روز و شب بر دوازدہ[12] دوازدہ ساعت ہویدا شدہ باشد کہ ساعت از زمانہ مقدارے است معتد بہ کہ کار معتد بہ دران توان کرد پس در ہر ساعت از ساعات خداوندی کم از کم یک نماز می باید۔ و سابق عرض کردہ شد کہ حقیقت نماز ہمین یک رکعت است و بس۔ نظر برین کم از کم در شب و روز دوازدہ رکعت قابل افتراض بود۔ لیکن قاعدۂ دیگر کہ حدیث اللہ وتر یحب الوتر ازان حاکی است باین اقتضا اتفاقے نداشت کمی یا بیشی یک رکعت می خواست مگر در افزودن یک رکعت از دوازدہ افزائش از حق خود بود کہ بظاہر ہمرنگ ظلم می نمود، لاجرم تنقیص یک رکعت از حق خود لازم افتاد بر یازدہ رکعت اکتفا فرمودہ شد۔ یعنی در اول امر کہ سوا مغرب ہمہ نمازہا دو دو رکعت بودند و وتر تا آن زمانہ نیفزودہ بودند، یازدہ رکعت فرض فرمودند۔ چنانچہ از حساب نمازہائے پنجگانہ ہویدا است۔

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ بندہ مخلوق اگر ایک طرف خالق رحمٰن کے احسانات فراواں سے گراں بار ہے تو دوسری طرف حاجات بے پایاں کا اسیر بھی۔ اگر وہ ایک وقت اپنے خالق کے شکر کے لئے خاک پر سر رکھے تو چاہئے کہ ایک ساعت اپنے کام میں بھی مشغول ہو، اس صورت میں بفتوائے عقل یہ ہونا چاہئے کہ عمر کا نصف حصہ اپنے لئے رکھیں اور نصف حصہ خالق کے لئے خاص کردیں۔ اور دن رات کو بارہ بارہ ساعت پر تقسیم سے یہ عیاں ہوگیا کہ ساعت زمانہ کی ایک ایسی معتد بہ مقدار کا نام ہے کہ اس میں معتد بہ کام بھی کرسکیں۔ تو ہر ساعت میں

ساعت زمانہ کی ایسی معتدبہ مقدار کا نام ہے جس میں معتدبہ کام کر سکیں۔

[illegible] خداوندی کی ساعات میں سے کم سے کم ایک نماز ہونی چاہئے۔ اور پہلے عرض کیا جاچکا ہے کہ حقیقتِ نماز صرف یہی ایک رکعت ہے۔ اس پر نظر کرتے ہوئے شب و روز میں فرض ہونے کے قابل کم از کم بارہ رکعت ہوئیں۔ لیکن ایک دوسرا قاعدہ بھی ہے جس کو حدیث اللہ[1] وتر و یحب الوتر (اللہ طاق ہے اور طاق ہی کو پسند کرتا ہے) ظاہر کرتی ہے۔ یہ قاعدہ اس اقتضاء (یعنی بارہ رکعت کے افتراض) سے متفق نہیں تھا اسلئے ایک رکعت کی کمی یا بیشی چاہتا تھا۔ مگر (حق تعالیٰ کا) بارہ سے ایک رکعت بڑھا دینا اپنے حق سے افزائش تھی کہ بظاہر ظلم کی ہمرنگ معلوم ہورہی تھی۔ اس لئے ضروری ہوا کہ اپنے حق میں سے ایک رکعت کم کرکے گیارہ پر اکتفا فرمائیں۔ یعنی اول امر میں کہ مغرب کے سوا تمام نمازوں میں دو دو رکعتیں اور اُس زمانہ میں وتر کا اضافہ نہیں ہوا تھا۔ اس لئے گیارہ رکعت فرض فرمائیں چنانچہ نماز پنجگانہ کے حساب سے یہ ظاہر ہے۔

> علاوہ برین چون باقتضار احسانات خویش و حاجات عباد تقسیم اعمار عباد علی التناصف قرین مصلحت دیدند نصف آخر از روز و نصف اول از شب خود گرفتند و نصف اول روز و نصف آخر شب بہ بندگان بگذاشتند۔ تا دانی کہ در معاملہائے فیما بین باین قسم ہلت مساوات باید ساخت۔ و حسن اقتسام اینست کہ قسم کمتر و ناقص خود گیرند و عمدہ و کامل بشریکان حوالہ کنند۔ چہ نصف اول روز در ابتغاء فضل اللہ و کسب معیشت کہ بشہادت آیۂ مشتملہ جملہ لتبتغوا من فضلہ کہ مقصود اعظم از روز است بہ نسبت نصف آخر اکمل ست زیرا کہ در اول اول طاقت در زور و نشاط در شور می باشد و در نصفِ آخر کلال و ملال عارض حال می شود و ہمچنین نصف آخر شب در سکون و راحت کہ بشہادت آیۂ متضمنہ جملہ ولتسکنوا و امثال ذلک غایت شب است، از نصف اول شب افضل۔ با این ہمہ اگر خداوند ذوالجلال والاکرام با این عفو و رحمت و غنا و رافت و امتنان و مغفرت و ارادۂ یسر کہ آیت یرید اللہ بکم الیسر ازان مخبر است این چنین نکردے باز کہ کردے و دیگرے چہ کردے۔

ابتداءً گیارہ رکعات فرض ہوئی تھیں۔

ہیں۔ اگر مطالعہ کرنے والا سمجھدار ہوگا تو انشاء اللہ اُس کی سُنّیت اور مؤکدہ ہونے کے دلائل بھی ان اوراق میں پائیگا۔ ورنہ کم از کم مُبطلین کے قول کو باطل تو سمجھ ہی لیگا۔

بالجملہ این مقدمہ یاد دارند و بشنوند کہ باستقراء و تجسّسِ اقوال و افعال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سنن را بر چند اقسام می بینیم۔ یکے آنکہ ماہیت و مشخصاتش ہر دو ملحوظ نظر حق و مدعو الیہا باشند مثالش اگر بکار ست ہمیں صوم و صلوٰۃ ست کہ تعبدؔ و امساک مطلق کہ حقیقۃً و ماہیۃ صوم و صلوٰۃ ست و بمظاہر گوناگوں ظہورش می تواں شد۔ نہ تنہا مدِ نظر خداوند نیست بلکہ کیفیاتِ خاصّہ و مشخصات معلومہ اعنی ایں ہیئتِ کذائی نیز مطلوب و مدعو الیہا است

مختصر یہ کہ یہ مقدمہ یاد رکھیں اور اب سنیں کہ اقوال و افعال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے تتبّع اور تلاش و جستجو سے اعمال نبویؐ ہم چند اقسام پر دیکھتے ہیں۔

اوّل یہ کہ ماہیت اور اس کے مشخصات (یعنی اُن خاص افعال کی صورت جن میں وہ ماہیت پائی جائے) دونوں حق تعالےٰ کے ملحوظ نظر ہوں اور اُن کی طرف دعوت دی گئی ہو۔ اُس کی مثال اگر درکار ہے تو یہی روزہ اور نماز ہے کہ "عبادت" اور "امساک مطلق" (یعنی نفس کی خواہشوں پر صرف روک لگا دینا) جو کہ نماز و روزے کی ماہیت ہے اور طرح طرح کے مظاہر میں اُس ماہیت کا ظہور ہو سکتا ہے، تنہا مدِ نظر خداوندی نہیں ہے بلکہ (اس کے ساتھ) کچھ کیفیاتِ خاصہ اور مشخصات معلومہ یعنی یہ ہیئت کذائی بھی (جو قیام اور رکوع و سجود وغیرہ سے پیدا ہوتی ہے) مطلوب اور مدعو الیہا ہے۔

دیگر آنکہ خصوصیات خاصہ مطلوب باشند اما چون مبادیٔ آن ہر کس را بیسر نیایند علی العموم مطلوب نباشند آرے ہر کرا آن مبادی فراہم آیند ادائے آن خصوصیات بر ذمۂ او باشد۔ خصوصیاتِ نبوی را صلی اللہ علیہ وسلم کہ از قسم مامورات باشند از ہمیں قسم باید شناخت۔ و اختلاف ادعیۂ استفتاح و اذکار رکوع و سجود کہ از حضرت نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی اختلاف الاوقات ثابت است بزعم احقر از ہمین قسم است۔ چوں این اختلاف مبنی بر تکثر شیون خداوندی ست کہ آیۃ کل یوم ھو فی شان از ان حاکی است و اطلاع شیون خاصہ جز حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عمدۂ حاضر باشانِ حضرت خداوند ذوالجلال بودند دریں امۃ کسے را میسر نیست، بایں قسم تعظیمات مناسبۂ اوقات حسبِ اقتضارات شیونِ متعاقبہ از دیگران استدعا نکردہ شد کہ ازیں قسم قرب بے حجابانہ کہ ذریعۂ اطلاع شیون متواردہ تواں شد محروم اند بلکہ بر تعظیمات مناسبۂ شان مطلق کہ در جملہ شیون خاصّہ ساری باشد اکتفا رفت۔

دوسری قسم یہ ہے کہ خصوصیات خاصہ مطلوب ہوں (کہ حق تعالیٰ شانہ کی کسی خاص شان کا آپ کو ادراک ہوا، اور اُس کے مناسب کسی فعل یا ذکر کا داعیہ قلب مبارک میں پیدا ہوا جس کا صدور آپ سے ہوا۔ تو اس فعل مخصوص یا خاص ذکر کا منشأ اور مبدأ وہ خاص تجلّی اور شان ہوئی جس کا ظہور قلب محمدی پر ہوا جو کسی خاص فعل یا ذکر کی طرف داعی ہوئی)، مگر چونکہ اُن خصوصیات کے مبادی (یعنی وہ تجلیات اور شیون) ہر ایک کو میسّر نہیں ہوتے اس لئے علی العموم (ہر مؤمن سے) مطلوب نہ ہونگی۔ ہاں جس کسی کو وہ مبادی میسر آجائیں تو اُن خصوصیات کی ادائگی بھی اُس کے ذمہ ہوگی۔ خصوصیاتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو اس قسم میں سے ہوں اور جنکا آپ کو حکم دیا گیا اسی قسم میں داخل سمجھنا چاہئے اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف اوقات میں شنا اور دعا اور رکوع و سجود میں جو مختلف دعائیں اور اذکار ثابت ہیں احقر کے نزدیک وہ اسی قسم میں سے ہے۔ چونکہ اس اختلاف کی بناء حق تعالیٰ کی شانوں کے تعدّد پر ہے جس کی آیت کل یوم ھو فی شان خبر دے رہی ہے اور ان شیون خاصہ کی اطلاع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا اس وجہ سے کہ آپ اخصّ مقربین بارگاہ ذوالجلال میں سے تھے اس امت میں کسی کو میسر نہیں ہے اس لئے اس قسم کی تعظیمات (یعنی ادعیہ و اذکار مخصوصہ وغیرہ) جو اوقات کے مناسب اور یکے بعد دیگرے جلوہ فرما ہونے والی شیون کے مطابق ہوں۔ (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے ساتھ خاص ہوئیں اور) دوسروں سے اُن کو

علاوہ اس کے جب (حق سبحانہ وتعالیٰ نے) اپنے احسانات اور بندوں کی حاجات کے اقتضاء سے بندوں کی عمروں کی تقسیم نصفا نصف قرین مصلحت دیکھی تو نصف آخر دن کا اور نصف اول رات کا خود لے لیا اور دن کا نصف اول اور رات کا نصف آخر بندوں پر چھوڑ دیا تاکہ تم سمجھ لو کہ معاملاتِ باہمی میں اس قسم کی آسانیوں کا معاملہ کرنا چاہیئے اور تقسیم کا حُسن یہ ہے کہ کمتر اور ناقصہ خود لے لیں اور عمدہ اور کامل شریکوں کے حوالہ کریں۔ کیونکہ دن کا نصف اول اللہ کے فضل کی تلاش اور کسب معاش میں جو اُس آیت کی شہادت سے جو کہ جملہ لتبتغوا مِن فضلِہٖ پر مشتمل ہے جو کہ دن کا مقصود اعظم ہے۔ بہ نسبت نصف آخر کے اکمل ہے۔ کیونکہ دن کے اول حصّہ میں طاقت زور پر اور تازگی جوش پر ہوتی ہے، اور دوسرے نصف میں تھکاوٹ اور پژمردگی عارض ہو جاتی ہے اور اسی طرح رات کا نصف آخر سکون اور راحت میں جو اُس آیت کی شہادت سے جو جملہ لتسکنوا اور اس جیسے الفاظ پر مشتمل ہے رات کا مقصود اعلیٰ ہے رات کے نصف اول سے افضل ہے۔ ان سب کے ہوتے ہوئے اگر خداوندِ ذوالجلال والاکرام جو باوجود اس عفو ورحمت اور غنا اور بندوں پر احسانات کرنے اور مغفرت کا مالک ہونے کے اور آسانی کا ارادہ رکھنے کے جس کی آیت یرید اللہ بکم الیسر (اللہ تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ رکھتا ہے) خبر دے رہی ہے۔ ایسا نہ کرتا تو پھر کیا کرتا اور کوئی دوسرا کیا کرتا۔

مگر تعمیر این دوازدہ ساعت کہ ابتدائیش از زوال وانتہائیش بر نصف لیل میشود تاہم بر بندگان ضعیف دشوار بود از اشتغال ہمگی دوازدہ ساعت فرد تر آمدہ بعبادۃ اول وآخر نصفین مذکورین بندگان را خواندند۔ تا خوبی اول وآخر کہ مانا حسن ظاہر ست بحمایت عفو وکرم بے پایان رحمٰن در بارہ وسط از دارو گیر وتفتیش وتنفر باز دارد۔ چہ بسیارے از بندگانش چنین میکنند، او کہ خداوند ورحمٰن است چون نخواہد کرد۔ ازین جا تعجیل ظہر وتاخیر عصر وتعجیل مغرب وتاخیر عشاء تا نصف لیل دریافتہ باشی وہم دریافتہ باشی کہ تاخیر عشاء از نصف لیل درحقیقت قضا است نہ ادا وانچہ

در بعض احادیث از انتہاء وقت عشاء بر نیم شب ارشاد رفتہ بجائے خود است آرے اگر مساہلۃ خداوندی کہ حرفے ازان گفتہ شد بعد نصف ہم ادا قرار دہد کیست کہ رو نماید۔

مگر ان بارہ ساعتوں کا پُر کرنا کہ ان کی ابتداء زوال سے اور انتہاء نصف شب پر ہوتی ہے پھر بھی کمزور بندوں پر دشوار تھا اس لئے (مزید کرم یہ فرمایا کہ) پورے بارہ گھنٹوں کی مسلسل مشغولیت سے فرد تر آکر دونوں مذکورہ بالا نصف حصوں کے اول وآخر میں عبادت کیلئے بندوں کو مدعو فرمایا (اور پورے اوقات کا پابند نہیں بنایا) تاکہ پہلے اور آخر حصے کی خوبی جو یقیناً حسنِ ظاہر ہے اُس رحمٰن کے درگذر اور لا انتہا کرم کی حمایت سے درمیانی حصے کے بارے میں مواخذے اور تفتیش اور گھبراہٹ سے باز رکھے۔ کیونکہ اُس کے بہت سے بندے بھی ایسا درگذر (چشم پوشی) کر لیتے ہیں، وہ کہ خداوند رحمٰن ہے کیسے نہ کرے گا۔

یہاں سے آپ ظہر کی تعجیل اور عصر کی تاخیر اور مغرب کی تعجیل اور عشاء کی نصف شب تک کی تاخیر کا راز سمجھ گئے ہونگے اور یہ بھی جان گئے ہوں گے کہ نصف شب سے عشاء کی تاخیر درحقیقت قضاء ہے ادا نہیں۔ اور وہ ارشاد بجائے خود ہے جو بعض احادیث میں ارشاد ہوا، جس میں انتہاء وقت عشاء نصف تک ہے۔ ہاں اگر حق تعالیٰ شانہ کی طرف سے سہولت جس کا کچھ اظہار کیا جا چکا ہے نصف شب کے بعد بھی ادا قرار دے تو کسی کو رد کی کیا مجال ہو سکتی ہے۔

لیکن چنانکہ تخفیف در تعبد و نسخ عبادات مشعر استحباب است چنانکہ گفتہ شد رخصت در مباحات ناظر باصل کراہت است پس ہر کہ بکراہت تاخیر عشاء از نیم شب رفتہ بمغز سخن وحقیقت کار پے بردہ۔ ومنشاء خدا ورسول صلی اللہ علیہ وسلم بشناختہ وجمع بین الصلوٰتین جائیکہ ثابت است وانچہ کہ در حق یکے از زنان مستحاضہ بتاخیر ظہر وتعجیل عصر واکتفاء بر غسل واحد بہر ہر دو، اگر آن غسل بہر تطہیر بود کہ پس از حیض ضروری است نہ بہر تداوی وہمچنین بتاخیر مغرب وتعجیل عشاء واکتفاء بر غسل واحد ارشاد فرمودہ اند بر ہمین حکمت کہ عرض کردہ ام مبنی می نماید واللہ اعلم

نصف شب سے عشاء کی تاخیر درحقیقت قضاء ہے ادا نہیں۔

لیکن جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ تعبُّد میں تخفیف اور عبادات میں نسخ استحباب پر دلالت کرتا ہے (یعنی جو فعل نسخ یا تخفیف سے پہلے فرض تھا وہ بعد نسخ یا تخفیف کے مستحب بن جاتا ہے) اسی طرح مباحات میں رخصت اصل کراہت کی طرف رُخ رکھتی ہے۔ تو جس[1] نے نیم شب سے عشاء کی تاخیر بہ کراہت کا حکم کیا اُس نے مغز سخن اور حقیقت الامر کا پتہ چلا لیا اور خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے منشا کو پہچان لیا۔ اور جہاں دو نمازوں[1] کا جمع کرنا ثابت ہے۔ اور جو ارشاد حضور نے زنان مستحاضہ میں سے ایک عورت سے فرمایا کہ ظہر کی تاخیر اور عصر کی تعجیل کر لیں اور دونوں نمازوں کیلئے ایک غسل پر اکتفا کریں[2]۔ اگر وہ غسل طہارت کے لئے تھا جو حیض کے بعد ضروری ہے علاج مرض کیلئے نہ ہو اور اسی طرح مغرب کی تاخیر اور عشاء کی تعجیل اور غسل واحد پر دونوں نمازوں کے لئے اکتفا۔ یہ سب اسی حکمت پر مبنی معلوم ہوتا ہے جو میں نے عرض کی ہے (یعنی یہ کہ تاخیر اگرچہ باعتبارِ حقیقت قضا ہے لیکن مساہلتِ خداوندی نے اس کو ادا کا مرتبہ بخشدیا) واللہ تعالیٰ اعلم۔

القصہ تعمیر ہمگی دوازدہ ساعت بر عباد ضعیف بنیاد دشوار دیدہ بر تعمیر اطراف اکتفا فرمودند آرے بخیر اندیشی بندہ بجائے ہر ساعت یک نماز کہ آن ہمان یک رکعت ست قرار دادند تا بہ بہانۂ اتمام کار انعامہائے فراوان نثارش کنند و بنظر ملائکہ کہ در بارۂ خلافتش طعنہ زدہ بودند خوارش نکنند۔ لیکن در مجموعۂ شب و روز چار ساعت اعنی ساعت اول و آخر و ششم و ہفتم کہ ظرف طلوع و غروب و استوا می باشد چنان بودند کہ ادائے حقوق خداوندی در ان چار ساعت کاملاً مکملاً صورت نمی بست۔ چہ دانستۂ کہ کامل مقدار رکعت یک ساعت است آرے در قضاء حوائج بندگان مثل دیگر ساعات آن چار خارج نبودند، نظر برین ہر ہر ساعت

[1] وعن ابن عباس رض قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجمع بین صلوٰۃ الظہر والعصر اذا کان علیٰ ظہر سیر و یجمع بین المغرب والعشاء اخرجہ البخاری ۱۲ منہ [2] وان قویت ان توخرین الظہر و تعجلین العصر فتغتسلین و تجمعین بین الصلوٰتین الظہر والعصر و توخرین المغرب و تعجلین العشاء ثم تغتسلین و تجمعین بین الصلوٰتین فافعلی الخ اخرجہ احمد و ابوداؤد والترمذی عن حمنہ بنت جحش ۱۲ منہ

ازان چار ساعت در حکم نصف دیگر ساعات بود چہ در دیگر ساعات ہم کار خداوندی توان کرد و ہم کار خود توان ساخت پس آن چار ساعت بالمعنی مساوی دو ساعت برآمد بدین سبب آن بست و چار متساوی بست و دو شد آنرا علی التناصف تقسیم کردند خارج قسمت یازدہ برآمد۔

القصہ بارہ ساعات کا بھرپور کرنا بندگان ضعیف بنیاد پر دشوار دیکھ کر اطراف کے معمور کرنے پر اکتفا فرما لیا۔ ہاں بندوں کی خیر اندیشی کی بناء پر بمقابلہ ہر ساعت ایک نماز کو جو کہ وہی ایک رکعت ہے قرار دیا تاکہ اتمام کار کے بہانہ سے بڑے بڑے انعامات اسکو مرحمت فرمائیں اور ملائکہ کی نگاہوں میں جنہوں نے اس کی خلافت کے بارہ میں طعنہ کیا تھا اُس کو ذلیل و خوار نہ ہونے دیں۔ لیکن شب و روز کے مجموعہ میں چار ساعت ایسی تھیں یعنی ساعت اول و آخر اور چھٹی اور ساتویں کہ طلوع و غروب اور استواء کا ظرف ہوتی ہیں ایسی تھیں کہ حقوق خداوندی کی ادائگی کامل مکمل طور پر اُن میں نہیں ہو سکتی تھی۔ کیونکہ آپ جانتے ہیں کہ رکعت کے مقابلہ پر کامل مقدار ایک ساعت ہے۔ یہ ضرور ہے کہ مثل دیگر ساعات کے بندوں کی قضائے حوائج میں یہ خارج نہ تھیں۔ اس پر نظر کرتے ہوئے ان چار ساعتوں میں سے ہر ہر ساعت دوسری ساعتوں کے مقابلہ پر آدھی آدھی ساعتوں کے حکم میں ہوئیں۔ کیونکہ دوسری ساعات میں کار خداوندی کے ساتھ اپنا کام بھی کر سکتے ہیں۔ پس وہ چار ساعتیں بمعنی مذکور دو ساعتوں کے مساوی ثابت ہوئیں اس لئے وہ (مجموعہ شب و روز کی) چوبیس ساعات بائیس ساعات کے برابر ہوئیں اُن کو جب دو برابر حصوں پر تقسیم کیا تو حاصل تقسیم گیارہ ہوا۔

مگر چون این کمی آن چار ساعت باعتبار قابلیت بود نہ باعتبار مقدار زمانہ در کمی یک رکعت از دوازدہ این نقصان مؤثر افتاد اما در بارۂ تقسیم مقدار نظر برآن کمی کردن از دوازدہ مناسب نبود بجائے آن دو ناقصہ اعنی ہفتم و دوازدہم کہ در حصۂ خداوندی آمدہ بود دو ساعت کاملہ اعنی از صبح صادق گرفتہ تا طلوع، بعوض گرفتند۔ چہ از صبح صادق تا طلوع ہفتم حصۂ شب

میباشد واطول لیالی دراکثر معموره چارده ساعت میباشد که ہفتم حصهٔ آن ہمین دو می شود الحاصل
حصهٔ خداوندی باعتبار مقدار زمانه ہمان دوازده ماند اما باعتبار قابلیت یازده ساعت برآمد
بوجه مذکوره بالا بجائے ہر ساعت رکعتے نہادند واز استیعاب ساعات درگزشته باد اریک
رکعت اجازت دادند۔

مگر چونکہ ان چار ساعتوں میں یہ کمی باعتبارِ قابلیت تھی نہ باعتبار مقدارِ زمانہ۔ اس لئے بارہ میں سے ایک رکعت کی کمی میں تو یہ نقصان مؤثر ہوگیا۔ لیکن مقدار کی تقسیم کے بارے میں بارہ سے اُس کمی پر نظر کرنا مناسب نہ تھا۔ اس لئے اُن دو ناقصہ کے بجائے جو حصۂ خداوندی میں آئی تھیں یعنی ساتویں اور بارہویں ساعت کے بجائے دو ساعت کاملہ (بندوں کے حصہ میں سے) یعنی صبح صادق سے لے کر طلوع آفتاب تک بدلے میں لے لیں۔ کیونکہ صبح صادق سے طلوع تک رات کا ساتواں حصہ ہوتا ہے اور اکثر آباد حصۂ زمین پر سب سے طویل راتیں چودہ ساعت کی ہوتی ہیں۔ جن کا ساتواں حصّہ وہی دو ساعت ہوتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ باعتبار زمانہ کی مقدار کے حصۂ خداوندی وہی بارہ رکعت رہا۔ لیکن باعتبارِ قابلیت گیارہ ہوا۔ بوجہ مذکورہ بالا ہر ساعت کے مقابلہ پر ایک رکعت کھی اور ساعات کے بھر پور کرنے سے درگزر کرتے ہوئے صرف ایک رکعت کا ادا کرنا تجویز فرمادیا۔

واندرین اخذ وطرح مصلحتے دیگر ہم است نماز صبح در وقتے افتاد کہ من وجہ از شب ومن وجہٍ
از روز باید گفت اگر از اول روز قرار دہند نماز صبح با نماز آخر روز پیوستہ تعمیر ہمہ روز ببرکات
خواہد کرد واگر آخر شب انگارند نماز صبح با نماز اول شب پیوستہ کار تعمیر ہمہ شب خواہد کرد اگر
این مصلحت کہ سراسر مصلحت ومنفعت عباد و بظاہر مُوہم انہماکِ ایشان بکار خداوندِ باداد بود
باعث برین اعتیاض نبودے خداوند وادگر بوجہ عدم صلاحیت نماز ازان جملہ چار ساعت
بہر نہج اغماض فرمودندے ونوبت طرح نصف واخذ نصف نرسیدے۔

اور اس اخذ کرنے اور ساقط کرنے میں ایک اور مصلحت بھی ہے کہ صبح کی نماز ایسے وقت میں

واقع ہوئی۔ جس کو ایک حیثیت سے رات کا اور دوسری حیثیت سے دن کا حصّہ کہنا چاہیئے۔ اگر اس کو دن کے اول حصہ میں قرار دیں تو صبح کی نماز دن کی آخر نماز کی ساتھ مل کر تمام دن کو عبادات کی برکات سے معمور کرے گی۔ اور اگر آخر شب میں قرار دیں تو نماز صبح رات کی پہلی نماز کے ساتھ مل کر تمام رات کو عبادت سے بھرپور کرنے کا کام کریگی۔ اگر یہ مصلحت جو کہ سراسر بندوں کی منفعت اور مصلحت ہے۔ اگرچہ بظاہر کار خداوندِ عادل میں اُن کے انہماک کا وہم پیدا کرنے والی ہے اس عوض لینے کا باعث نہ ہوتی تو وہ انصاف کرنیوالا خدائے کریم بنا بر عدم قابلیتِ (مذکورہ بالا) بہر نہج اُن چار ساعات کی نماز سے چشم پوشی فرماتا اور نصف کے ترک کرنے اور نصف کے لینے کی نوبت نہ پہنچتی۔

بالجملہ وجوہِ مذکورهٔ بالا ہمہ مقتضی آن بودند کہ بر بندهٔ ناتوان یازده رکعت فرض کرده شود۔
شاید ہمین وجوه دراول امر در اوقات چارگانہ سوائے مغرب دو دو رکعت فرض کردند
و در وقتِ مغرب سہ رکعت تجویز نمودند مجموعهٔ این رکعات ہمان یازده می شود ومیدانی کہ
تا آن ملتہ وتر نیفزوده بودند تا احتمال چارده رکعت موجب پریشانی نشود۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ وجوہ مذکورہ بالا سب اس امر کی مقتضی تھیں کہ بندۂ ناتواں پر گیارہ رکعات فرض کی جائیں۔ شاید ان ہی وجوہ کی بناء پر پہلے حکم میں سوائے مغرب کے باقی چاروں اوقات میں دو دو رکعت فرض کی گئی تھیں اور مغرب کے وقت کیلئے تین رکعت تجویز فرمائی گئیں۔ ان رکعات کا مجموعہ وہی گیارہ رکعات ہوجاتا ہے اور یہ آپ کو معلوم ہے کہ اُس زمانہ تک وتر کا اضافہ نہیں فرمایا تھا کہ چودہ رکعت کا بار موجب پریشانی ہوجاتا۔

دلیل این معنی کہ دراول امر دو دو رکعت بودند ہمان حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ست کہ
در صحاح دیده باشی باقی ماند آنکہ وتر از ملحقات ست نہ از اصول صلوٰت۔ دلیلش اگر می طلبی در
لفظ امدکم وامثالش کہ در شان نزول وتر فرموده اند بنگر و غور را کار فرما د باز بگو کہ ہمین التحاق
وتر از زیر این پرده می برآمد یا چیزے دیگر۔ باز چون سید الانبیاء والمرسلین صلوٰت اللہ علیہ و

علی آلہ وصحبہ اجمعین دیدند کہ قیام لیل اگر بفرائض پنجگانہ منسوخ شد بوجہ تخفیف منسوخ شد نقصانے باعث نسخ نشدہ کہ اصل استحباب را برکندہ برد۔ بحکم کمال عبودیت چنانکہ مذکور شد امتثال بامر سابق لازم دیدند۔ وہم نظر برآنکہ ضعف عباد باعث این تخفیف شدہ باین قوت وفتوۃ خود کہ مسلم است خود را مخاطب این تخفیف نفہمیدند بیاد قاعدۂ نسخ کہ دیدہ بودند واز نسخ ملل سابقہ و بعضے احکام لاحقہ فہمیدہ وآیت ما ننسخ من آیۃ او ننسہا نات بخیر منہا او مثلہا ازان خبر ہم دادہ در قیام لیل ہم ہمان عدد یازدہ امرعی داشتند۔

اس معنی کی دلیل کہ اول امر میں دو دو رکعت تھیں وہی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے جس کو صحاح[۵] میں آپ نے دیکھا ہوگا۔ باقی رہا یہ امر کہ وتر ملحقات میں سے ہے اصول صلوٰۃ میں سے نہیں۔ اُس کی دلیل اگر چاہتے ہو تو لفظ "امدّکم" (خدا نے تم کو مدد پہنچائی)، اور اُس جیسے ارشادات پر جو وتر کی شان نزول کے بارے میں فرمائے گئے ہیں دیکھو اور غور و فکر کو کام میں لاؤ اور پھر بتاؤ کہ اس پردہ (امدکم) کے نیچے سے صرف یہی وتر کا لاحق ہونا برآمد ہوتا ہے یا اور کوئی چیز بھی۔ پھر جب سید الانبیاء والمرسلین صلوات اللہ علیہ وآلہ وصحبہ اجمعین نے دیکھا کہ قیام لیل اگر فرائض پنجگانہ سے منسوخ ہوا تو تخفیف کی وجہ سے منسوخ ہوا۔ نسخ کا باعث کوئی نقصان نہیں ہوا جو استحباب کی جڑ اکھاڑ کر ختم کر دے تو بحکم کمالِ عبودیت جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے۔ آپ نے امر سابق کا بجا لانا ضروری سمجھا اور نیز اس پر نظر کرتے ہوئے کہ بندوں کا ضعف اس تخفیف کا باعث ہوا ہے اپنی اس قوت اور جوانمردی کے ہوتے ہوئے جو مسلّمات میں سے ہے آپ نے اپنی ذات کو اس تخفیف کا مخاطب نہیں سمجھا تو اس نسخ کے قاعدہ کو یاد کرتے ہوئے جو آپ نے دیکھا تھا اور ملل سابقہ کے نسخ اور جو بعض احکام لاحقہ سے آپ نے سمجھا اور آیتِ

ما ننسخ من آیۃ او ننسہا نات بخیر منہا	ہم کسی آیت کا حکم جو موقوف کر دیتے ہیں یا اس آیت (ہی) کو (ذہنوں سے) فراموش کر دیتے ہیں تو ہم اس آیت سے بہتر

[۵] عن عائشۃ رض قالت فرضت الصلوٰۃ رکعتین رکعتین فاقرت صلوٰۃ السفر وزید فی صلوٰۃ الحضر اخرجہ النسائی وکذا فی البخاری بمعناہ ۱۲ منہ

او مثلہا	یا اس آیت ہی کی مثل لے آتے ہیں۔

اس کی خبر بھی دی ہے (کہ جو چیز منسوخ ہوتی ہے کوئی اور چیز اُس کے بجائے ضرور ہوتی ہے) قیام لیل کے حق میں آپ نے اسی گیارہ کے عدد کو ملحوظ رکھا۔

اکنون سخنے باید شنید بعد استحضار این کہ اقتضاء اصلِ قسمت دوازدہ بود وطرح یک رکعت ازان درست کہ بست وچار ساعت روز وشب کہ نصف ازان بحصۂ خداوند تعالیٰ افتادہ ہمون بست ودو ساعت است کہ نصف آن ہمین یازدہ است چنانکہ دانستۂ واین طرف وتر بودن خداوند کریم نیز خواستگار تناسب بود مرد فطن و ذکی الطبع را خود بخود لائح می شود کہ قیام لیل ہمانسان برآنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرض بود ورنہ طرح یک رکعت معنی نداشت چہ تخفیف بوجہ ضعف یا نقصان بعض آوان از آن خویش خود برین امر گواہ عدل است کہ قیامِ لیل درحق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منجملہ مطلوبات ومکلف بہا است۔ ہاں درحق امت فقط بوجہ اقتدا واتباع ہمین قدر لازم افتاد۔ نشنیدۂ کہ قصر در سفر فقط مخصوص بفرائض ماند ودر سنن ونوافل راہ نیافت۔ وجہ این تفرق واختلاف حکم بجز این چیست کہ فرائض مطلوب از حق اند وبنسبت سنن ونوافل طلبے ازان طرف نرسیدہ۔ شاید ہمین باعث است کہ در سنن رواتب ہمہ عدد دوازدہ بجائے خود ماند وتخفیف یک رکعت مثل فرائض از دوازدہ بیازدہ[۵] کار را نیفگند۔

اب ایک بات سننی چاہیے اس استحضار کے بعد کہ اصل تقسیم بارہ رکعات کی مقتضی تھی اور اس میں سے ایک رکعت کا سقوط اس سے آیا کہ شب و روز کی چوبیس ساعات میں سے نصف خداوندی حصہ میں آئی تو وہ بائیس ساعات کے ہموزن ہیں کہ نصف اُن کا وہی گیارہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ آپ سمجھ ہی چکے ہیں۔ اور ادھر حق تعالیٰ کا وتر ہونا بھی تناسب کا مقتضی تھا (ان اللہ وتر و یحب الوتر) تو ایک مرد ذی فہم ذکی الطبع پر خود بخود روشن ہو جائے گا کہ قیام لیل اُسی طرز پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض تھا۔ ورنہ ایک رکعت کا ساقط ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا کیونکہ تخفیف بوجہ ضعف (عباد) یا بعض اوقات کے نقصان

کے (جس کا بیان سطور بالا میں مفصل گذر چکا) اپنے حصہ (یعنی حصۂ خداوندی) میں سے اس امر پر گواہِ صادق ہے کہ قیام لیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں منجملۂ مطلوبات اور مکلف بہا[1] ہے۔ ہاں امت کے حق میں فقط بوجہ اقتداء اور اتباع کے یہی مقدار لازم ہوئی۔ کیا آپ نے نہیں سنا کہ سفر میں قصر صرف فرائض کے ساتھ مخصوص رہا اور اس نے سنن اور نوافل پر اثر نہیں کیا۔ اس تفرّق اور اختلاف حکم کی وجہ بجز اس کے اور کیا ہے کہ فرائض منجانب اللہ مطلوب ہیں اور سنن اور نوافل کی نسبت کوئی مطالبہ اُس طرف سے نہیں ہوا۔ شاید یہی سبب ہے کہ سنن رواتب (یعنی مؤکدہ) کا پورا عدد بارہ بجائے خود باقی رہا اور اُن میں فرائض کی طرح ایک رکعت کی تخفیف کرکے بارہ سے گیارہ پر نہیں گرایا۔

اگر این دوازدہ سنن را چیز جداگانہ بذات خود مستقل پندارند چنانچہ بعض روایات منطوق آن فقط ہمین قدر است کہ ہر کہ در شب و روز دوازدہ رکعت برائے خدا خواند خانۂ در جنت برائے او بنا کنند بر آن دلالت دارد عدد دوازدہ باین طور موجّہ است کہ گویند حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ کمال معرفت کہ داری و کمال عبودیت کہ داشتہ چون دیدند قاضی الحاجات خالق کائنات است مصرف دوازدہ ساعت باقیہ نیز کہ خداوند کریم بہر بندہ بگذاشتہ بود ہمان نیاز و نماز خداوندی دیدند و حسب ہدایت خداوند ہادی کہ در فرائض دیدہ بودند این جا نیز بجائے ہر ساعت نمازی نہادند بہ اتمام عبودیت و عبادت استادند اکنون یازدہ رکعت فرائض نظر بر کرم خداوند اکبر ہمان کار دوازدہ خواہند کرد چنانکہ بست و نہ روزۂ رمضان در ثواب سی روزہ می کنند پس چنانچہ شش روزۂ شوال کہ با رمضان پیوستہ کار صوم تمام سال میدہند ایام رمضان بست و نہ باشند یا کامل سی ہمچنان دوازدہ سنن رواتب با یازدہ فرائض بہم آمدہ ثواب بست و چار رکعت کہ عبادت شب و روزش باید گفت در پس خود خواہد آورد۔

اگران بارہ رکعات مسنونہ کو ایک جداگانہ اور بذات خود مستقل چیز خیال کریں تو گنجائش ہے

[1] یہ قیاس ہے مگر منقول نہ ہونے کی وجہ سے یقینی بات نہیں جیسا کہ صفحہ ۱۸ میں گذر چکا ہے۔

چنانچہ بعض روایات جن کا مفہوم فقط اسی قدر ہے کہ "جو کوئی شب و روز میں بارہ رکعت خدا کے لئے پڑھے گا ایک گھر اُس کے لئے جنت میں بنائیں گے" اُس (بارہ عدد) پر دلالت رکھتا ہے۔ عدد بارہ کی توجیہ اس طرح ہے کہ کہتے ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوجہ کمال معرفت اور کمال عبودیت کے جو معلوم ہے جب دیکھا کہ (بندوں کی) حاجات کو پورا کرنے والا خود خالق کائنات ہی ہے تو آپ نے اُن بارہ ساعات باقیہ کا مصرف بھی جن کو خداوند کریم نے بندہ کے لئے چھوڑ دیا تھا اُسی نذر نماز خداوندی کیلئے تجویز فرمایا اور خداوند ہادی کی ہدایت کے بموجب جیسا آپ نے فرائض میں دیکھا تھا۔ یہاں بھی ہر ساعت کے مقابلہ پر ایک نماز قائم فرمائی اور بندگی و عبادت کی تکمیل کے لئے کھڑے ہو گئے۔ اب وہ گیارہ رکعات فرائض خداوند اکبر کے کرم کے ماتحت بارہ ہی کا کام کرینگی جیسا کہ رمضان کے اُنتیس روزے ثواب میں تیس روزوں کا کام کرتے ہیں۔ پس جس طرح شوال کے چھ روزے کہ رمضان کے ساتھ مل کر تمام سال کے روزوں کا کام کردیتے ہیں خواہ رمضان کے ایام اُنتیس ہوں یا تیس کامل اسی طرح بارہ سنن رواتب (یعنی مؤکدہ) گیارہ فرائض کے ساتھ مل کر ثواب چوبیس رکعت کا کہ اُس کو شب و روز کی عبادت کہنا چاہیئے اپنی ادائیگی کے بعد لے آئیگی۔

اگر این سنن را از مکملات فرائض دارند چنانکہ در پس و پیش فرائض انداختن خود دلیل آن است تاہم یازدہ فرائض را ہم سنگ دوازدہ قرار دادہ چنانکہ مذکور شد بہ دوازدہ رکعت سنن کامل می توان کرد لیکن بجانب اتمام عبادت و عبودیت با تحارشتی راہ نمودند یکے بہ تسنین دوازدہ رکعات و آنہم با تحارشتی۔ گاہے بہ تخییر در ادا، دوازدہ رکعت در شب و روز ہر وقت کہ خواہند۔ وگاہے بمعیت فرائض تا کاہلی عباد باعث فوت مقصود نشود اگر از امتثال امرے بوجہ کاہلی یا اشتغال دنیوی لیستوہ آیند باز امر دیگر موکشان بجانب اصل مقصود کشد۔ دیگر بزیادہ کردن فرائض از دو تا چار در سہ وقت باز بالحاق وتر تا شش رکعت زائدہ در فرائض و سہ رکعت وتر کہ جملہ نہ رکعت می شود با یازدہ رکعت سابقہ فرائض بہ بست

سنن تکملات فرائض ہیں

رسند و بعد طرح چار ساعت معلومہ کہ بوجہ مطالبہ کہ لازم فرضیت است قابل طرح بود، چنانکہ دانستہ این بست رکعت ہمسنگ عبادت مدت العمر شود۔

اور اگر یہ سنن تکملات فرائض قرار دی جائیں تو مناسب ہو گا۔ جیسا کہ اُن کو فرائض کے آگے پیچھے ڈالنا خود اس امر کی دلیل ہے۔ پھر بھی گیارہ فرائض کو بارہ کے ہموزن قرار دیکر جیسا کہ مذکور ہوا بارہ رکعات سنن سے کامل کر سکتے ہیں۔ لیکن عبادت اور عبودیت کی تکمیل کے لئے مختلف قسموں کی راہیں دکھائی گئی ہیں۔ ایک بارہ رکعات کو معمول قرار دینے کی اور وہ بھی مختلف اطوار کے ساتھ۔ کبھی بارہ رکعت کی ادائیگی میں تخییر کے ساتھ رات اور دن میں کہ جس وقت بھی چاہیں پڑھیں اور کبھی فرائض کے ساتھ تاکہ بندوں کی کاہلی فوتِ مقصود کا باعث نہ بن جائے اگر ایک امر کی تعمیل سے کاہلی کی وجہ سے یا دنیوی کاموں میں مشغولیت کی بنا، پر عاجز ہو جائے تو پھر دوسرا امر اصل مقصود کی طرف بال پکڑ کر کھینچ لائے۔ دوسری (راہ) فرائض میں زیادتی کر دینا۔ دو سے چار تک تین وقت (یعنی ظہر و عصر و عشا،) ہیں۔ پھر (یعنی تیسری راہ) وتر کے الحاق کی۔ تاکہ یہ زائد چھ رکعات اور تین رکعاتِ وتر جو کُل نو رکعات ہو جاتی ہیں، فرائض کی سابقہ گیارہ رکعات کے ساتھ مل کر بیس ہو جائیں اور (چوبیس ساعات میں سے) بعد طرح چار ساعت معلومہ (اول و آخر و ششم و ہفتم) جو کہ اس مطالبہ کی وجہ سے جو کہ لازم فرضیت ہے (جس کا مفصل بیان گذر چکا ہے) جو کہ قابل طرح تھیں جیسا کہ تم جان چکے ہیں یہ بیس رکعات مدۃ العمر کی عبادت کے ہمسنگ بن جائیں۔

وآنکہ در اول امر دو ساعت طرح کردند و در امر ثانی ہمگین چار ساعتِ معلومہ اطرح دادند وجہش بزعم احقر ہیچمدان این ست کہ در اول امر عمر را بر دو حصہ تقسیم کردہ نصف خود گرفتند و نصف بہ بندہ دادند دران صورت گنجائشِ استبدال جزء ناقص بہ جزء کامل بے شائبہ ظلم متصور بود۔ چہ آن اوقات ناقصہ اگر ناقص بودند نہ در کار روائی بندہ۔ با این ہمہ نصف از اوقات ناقصہ کان لم یکن محض پنداشتند و از حساب انداختند چنان کہ ہمین دم گفتہ شد و در امر ثانی

ع‍ه در ادائے کار خداوندی ناقص بودند

اول امر میں دو ساعت طرح کی گئیں اور امر ثانی میں چار اس کی وجہ

ہمہ عمر را فرا گرفتند و بجا گرفتند۔ کار روائی بندہ در حقیقت بکارسازی رحمت تامہ و کار پردازی قدرت کاملۂ حق می شود نہ بہمت و قدرت بندہ و ساطت بندہ جز بہانہ نامش ہیچ نیست۔ ہر کہ میداند این را خوب میداند و ہر کہ این قدر ہم نمی داند ہیچ نمی داند۔

اور یہ بات کہ اول امر (یعنی گیارہ رکعات فرائض کی تدوین) میں دو ساعات طرح کی گئیں اور امر ثانی میں (جس کی تفصیل سطور بالا میں کی گئی ہے) پوری چار ساعتِ معلومہ کو طرح کیا گیا۔ اسکی وجہ اس احقر ہیچمدان کے خیال میں یہ ہے کہ اوّل امر میں عمر کو دو حصوں پر تقسیم کر کے نصف خود لیا اور نصف بندوں کو دیا اُس صورت میں ناقص جُزو کو کامل جزو سے بدلنے کی گنجائش بغیر شائبۂ ظلم متصور تھی۔ کیونکہ وہ ناقص اوقات اگر ناقص تھے تو باعتبار ادائے کار خداوندی ناقص تھے نہ باعتبار کار روائی بندہ۔ ان تمام امور پر نظر کرتے ہوئے اوقات ناقصہ میں سے نصف (یعنی دو ساعت کو) سمجھ لیا کہ گویا تھی ہی نہیں اور حساب سے خارج کر دیا جس کی تفصیل بیان کی جا چکی ہے۔ اور امر ثانی میں تمام عمر کو لے لیا گیا ہے اور بجا طور پر لیا۔ بندہ کی حاجت روائی درحقیقت رحمتِ تامہ کی کارسازی اور قدرت کاملہ حق کی کارپردازی سے ہوتی ہے، نہ کہ بندہ کی قدرت اور ہمت سے۔ بندے کا واسطہ اُس کے نام کے بہانہ سے زیادہ نہیں جو اس کو جانتا ہے خوب جانتا ہے اور جو اتنا بھی نہیں جانتا وہ کچھ نہیں جانتا۔

غرض آنچہ بہر کار بندہ بگزاشتہ بودند نظر بظاہر بگزاشتہ باشند۔ و اگر بحقیقت بنگرند باید کہ ہمہ عمر از آن خدا باشد قاضی الحاجات نام اوست و کار روائی خلائق کام او۔ عمدہ و اعظم حاجات عباد کہ رزق است بر خود گرفتہ می فرماید وما من دابۃ فی الارض الا علی اللّٰہ رزقہا قضاء دیگر حوائج کہ از ذرائع و وسائل یا تقاریع و آثار ہمین قضاء حاجت رزق است خود بذمۂ او خواہد بود۔ حال ذرائع خود ظاہر است باقی ماند آثار از کرمش بس مستبعد ست کہ ببلائے مبتلا سازد و طرح نجات ازان نیندازد۔ آیات تفصیل نعم را اگر بغور بینی بدانی کہ کارساز ہمہ کار اوست اگر اقتضاء کرمش کفیل جملہ حوائج نمی شد جابرے برو نبود کہ چار ناچار کار فرمائی قضاء

حوائج محتاجان می شد۔ بالجملہ اندرین صورت گنجایش استبدال و بندہ را مجالِ تدارک این محال نبود لازم آمد کہ ہمہ آن چار ساعت از حساب یکسو نہند و خراجِ سرکاری بر باقی زنند۔

غرض جو کچھ بندہ کے کام کے لئے چھوڑا تھا۔ ظاہر پر نظر کرتے ہوئے چھوڑ دیا تھا اور اگر چشم حقیقت بین سے دیکھیں تو چاہیئے کہ تمام عمر بحصۂ حق جل شانہٗ محسوب کی جائے، قاضی الحاجات اسی کا نام ہے اور کار برآریِ خلائق اُسی کا کام۔ بندوں کی خاص اور سب سے بڑی حاجت جو کہ رزق ہے اپنے ذمّہ لیکر فرماتے ہیں:۔

ومامن دابۃٍ فی الارض الا علی اللّٰہ رزقھا	اور کوئی (رزق کھانیوالا) جاندار روئے زمین پر چلنے والا ایسا نہیں کہ اُس کی روزی اللہ کے ذمّہ نہ ہو۔

دیگر حوائج کا پورا کرنا جو کہ اسی حاجتِ رزق کو پورا کرنے کے ذرائع اور وسائل یا اُس کی شاخیں اور آثار ہیں خود اُسی کے ذمّہ ہوگا۔ ذرائع کا حال تو خود ظاہر ہے، رہے آثار، تو اُس کے کرم سے قطعاً مستبعد ہے کہ کسی بلا میں مبتلا تو کردے اور اُس سے خلاصی کی راہیں نہ پیدا کرے۔ نعمتوں کی تفصیلی آیات کو اگر تم بغور دیکھو تو سمجھ لوگے کہ ہر کار کا کارساز وہی ہے اگر اُسکا اقتضاءِ کرم (بندوں کی) تمام حوائج کا کفیل نہ بنتا تو اس پر کوئی زبردستی کرنیوالا نہیں تھا۔ جس کی مجبوری سے محتاجوں کی حاجت روائی ہوا کرتی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اس صورت میں (جزء ناقص کو جزء کامل سے) بدلنے کی گنجایش نہیں تھی اور بندہ کو اُس محال کے تدارک کی مجال بھی نہ تھی تو ضروری ہوا کہ اُن (پوری) چار ساعتوں کو حساب سے نظر انداز کردیں اور باقی پر سرکاری ٹیکس لگادیں۔

چون این قدر محقق شد بیادِ مقدماتِ معروضہ کہ در معیار بودنِ فرائض و قیام بہ نسبت یک دیگر و تأکد تراویح بکار اندر عایت عددِ بست در تراویح خود محقق شد با این ہمہ بنکتۂ دیگر کہ بس نفیس است مذاق خوش فہمان شیریں می کنم ہمہ تن فہم شدہ بشنو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

بہ بشارت من صام رمضان ایماناً واحتساباً غفر لہ ماتقدم من ذنبہ ومن قام رمضان ایماناً واحتساباً غفر لہ ماتقدم من ذنبہ اتبان سراپا اخلاص و نیاز را باشارۂ لطیف بہ بست رکعت خواندہ اند۔

جب اس قدر محقق ہوگیا تو مقدمات معروضہ کے بیش نظر جو فرائض کے معیار ہونے اور اُن کے ایک دوسرے کی بہ نسبت اور تراویح کے مؤکدہ ہونے کے اثبات میں استعمال کئے گئے ہیں تراویح کے باب میں بیس کی تعداد خود محقق ہوگئی۔ اس کے باوجود ہم ایک دوسرے نکتہ سے جو نہایت نفیس ہے خوش فہم اصحاب کے مذاق کو حلاوت پہنچانا چاہتے ہیں۔ ہمہ تن فہم بنکر سنو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بشارت سے

من صام رمضان ایماناً واحتساباً غفر لہ ماتقدم من ذنبہ ومن قام رمضان ایماناً واحتساباً غفر لہ ماتقدم من ذنبہ[1]	جس نے رمضان کے روزے رکھے اعتقاد صحیح اور طلبِ ثواب کے ساتھ (جس میں ریا کا دخل نہ ہو) اُس سے جسقدر گناہ ہوئے سب بخشدیئے جائیں گے اور جس نے قیام رمضان کیا اعتقاد صحیح اور طلب ثواب کے ساتھ اس سے جس قدر گناہ ہوئے سب بخش دیئے جائیں گے (احتساب سے مراد ہے نفس کے اعمال پر محاسبہ قائم رکھنا کہ اس حال میں اس سے رضائے حق کے خلاف سرزد نہ ہو)

اتبان سراپا اخلاص و نیاز کو ایک لطیف اشارے کے ساتھ بیس رکعت کی دعوت دی ہے۔

تفصیل این اجمال اگر می طلبی بشنو کہ افعال منقسم بدو قسم می نمایند یکے آنکہ آنی باشد مثل ضرب کہ ہمین وقوع آلۂ ضرب را بر مضروب می گویند۔ و دانی کہ چقدر دیری خواہد۔ دوم آنکہ زمانی باشند مثل قیام و قعود این قسم را ممتدات نام باید نہاد۔ و این قسم از افعال بمنزلۂ اسماء اجناس ست کہ بر قلیل و کثیر اطلاقش توان کرد۔ پس اگر این قسم بجانبِ زمانہ، محدود متعدّی باشد و لفظ فی مذکور نبود آن وقتِ آن زمانہ معیار آن فعل می بود و استیعاب

[1] عن ابی ہریرۃ رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صام رمضان ایماناً واحتساباً غفر لہ ماتقدم من ذنبہ ومن قام رمضان ایماناً واحتساباً غفر لہ ماتقدم من ذنبہ الخ اخرجہ البخاری و المسلم ۱۲ منہ

لازم آید۔ ہاں اگر زمانہ غیر محدود بود مثل لفظ زمان و حین و قبل و بعد کہ در ظروف از اسمائے اجناس اند، معیار بودنش بظاہر ہم رنگ قسم اول نمی باشد اگرچہ در واقع در ہر دو جا طرز واحد است۔ یعنی در قسم اول استیعاب آن زمانہ ضرور است اما در قسم ثانی بوجہ آنکہ ادنیٰ ما یُطلق علیہ آن قسم فرد کامل آن حقیقت می باشد فقط استیعاب ادنیٰ ما یُطلق علیہ لازم می آید نہ استیعاب جمیع افراد و جمیع اجزاء، آن کہ استیعاب فردی نیست استیعاب افرادیست

اگر آپ اس اجمال کی تفصیل چاہتے ہیں تو سنیں: کہ افعال دو قسم پر منقسم نظر آتے ہیں۔ ایک یہ کہ آنی ہوں مثل ضرب کے کہ مضروب پر آلۂ ضرب واقع ہونے کو کہتے ہیں اور یہ معلوم ہی ہے کہ وہ کتنی دیر چاہتا ہے۔ دوسری یہ کہ زمانی ہوں مثل قیام و قعود اس قسم کا ممتدات نام رکھ لینا چاہئے۔ اور افعال میں سے یہ قسم بمنزلہ اسماء اجناس کے ہے کہ قلیل کثیر سب پر اُس کا اطلاق کر سکتے ہیں تو اگر یہ قسم زمانۂ محدود کی طرف متعدی ہوگی اور لفظ فی مذکور نہ ہو اُس وقت وہ زمانہ اُس فعل کا معیار ہوگا اور استیعاب لازم آئے گا۔ ہاں اگر زمانہ غیر محدود ہو مثل لفظ زمان اور حین اور قبل اور بعد کے جو کہ ظروف میں اسماء اجناس میں سے ہیں اُن کا معیار قسم اول کا ہم رنگ ہونا ظاہر میں نہیں ہوتا اگرچہ واقع میں دونوں جگہ ایک ہی طرز ہوتا ہے یعنی قسم اول میں اُس زمانہ کا استیعاب ضروری ہے۔ لیکن قسم ثانی میں بوجہ اس کے کہ جس حقیقت کا اطلاق کسی ادنیٰ ترین فرد پر بھی ہو جاتا ہے وہ قسم اُس حقیقت کی فرد کامل ہوتی ہے۔ اس لئے فقط ادنیٰ ما یطلق علیہ ہی کا استیعاب لازم آتا ہے (یعنی اُس کم سے کم فرد کا استیعاب جس پر اُس حقیقت کا اطلاق ہو سکے) تمام افراد اور تمام اجزاء کا استیعاب لازم نہیں آتا کہ یہ استیعاب فردی نہیں ہے بلکہ استیعاب افرادی ہے۔

بالجملہ چون صیام و قیام در افعال از قسم ثانی است و ہمچنین رمضان زمانۂ محدود لاجرم استیعاب آن لازم باید پنداشت غرض اگر فعل از ممتدات و افعال اجناس است و زمانہ اسم جنس نیست استعمال آن بدو طور در کلام عرب یافتہ می شود گاہے بے واسطہ حرفے آن فعل

آن مفعول را زیر تصرف خود میگیرد۔ وگاہے لفظ با یا فی امداد او می کند و آن فعل را بآن مفعول می رساند۔ در صورت اول آن مفعول بتمامہ و کمالہ و بجمیع اجزائہ مفعول آن فعل می باشد و در صورت ثانی این استیعاب بدست نمی آید۔ آرے کارے کہ بمعونت دیگران می باشد ہمچنین می باشد و اگر باور نداری ہمین کلام را بنگر۔ از من صام رمضان ایمانا و احتسابا غفر لہ ما تقدم من ذنبہ ہمین استیعاب می برآید۔ و از ہر کہ خواہی بپرس ہمین استیعاب خبر خواہد داد ورنہ بصوم یک دو یوم ہم از عہدہ برون آمدندے۔ آرے اگر من صام فی رمضان می فرمودند۔ ہرگز باین احتمال خیال نمی رفت و بدل کسے این احتمال جا نمی گرفت۔ غرض در صورت اول آن زمانہ معیار و مقدار آن فعل می باشد و در صورت ثانی ظرف آن فعل می بود۔ و خود دانی کہ ظرفیت را عظمت ظرف از مظروف لازم است ورنہ احاطہ کہ کار ظرف است چگونہ خواہد کرد مثل فعدتہن ثلٰثة قروء و یتربصن بانفسہن اربعة اشہر و عشرا و لبثت یوما او بعض یوم و قم اللیل الا قلیلا و فکیف تتقون ان کفرتم یوما و شواہد این دعویٰ از کلام اللہ و حدیث بسیار میتوان برآورد۔

حاصل کلام یہ ہے کہ چونکہ صیام و قیام افعال میں سے قسم ثانی (یعنی ممتدات) میں سے ہیں اور اسی طرح رمضان ایک زمانہ محدود ہے تو ضروری طور پر اُس کا استیعاب لازم سمجھنا چاہئے۔ غرض کہ اگر فعل ممتدات اور افعال اجناس میں سے ہے (یعنی افعال کی اُس قسم میں سے ہے جو بمنزلہ اسماء اجناس ہوتے ہیں) اور زمانہ اسم جنس نہیں ہے۔ اُس کا استعمال کلام عرب میں دو طریقہ سے پایا جاتا ہے۔ کبھی[1] کسی حرف کے واسطے کے بغیر وہ فعل اُس مفعول کو اپنے زیر تصرف لے آتا ہے اور کبھی[2] لفظ با یا فی اس کی امداد کرتے (یعنی صلہ بنتے) ہیں اور اس فعل کو اُس مفعول پر پہنچاتے ہیں۔ پہلی صورت میں وہ مفعول پورا کا پورا کامل طور پر اور اپنے تمام اجزاء کے ساتھ اُس فعل کا مفعول ہوتا ہے اور دوسری صورت میں یہ استیعاب ہاتھ نہیں آتا۔ ہاں صاحب! جو کام دوسروں کی مدد سے ہوا کرتا ہے ایسا ہی (ادھورا) رہتا ہے۔ اگر آپ کو تردد ہو تو

افعال کی دو قسم ہیں آنی و زمانی - افعال زمانی کو ممتدات کہیں گے

ممتدات کی قسم کے افعال اگر زمانہ محدود کی طرف متعدی ہوں اور ظرف فی مذکور نہ ہو تو وہ زمانہ معیار فعل ہوگا اور زمانہ کا استیعاب لازم آئے گا۔

اسی کلام کو دیکھ لو مَنْ صامَ رمضان ایماناً واحتساباً غفر لہٗ ما تقدم من ذنبہ سے یہی استیعاب نکل رہا ہے جس سے پوچھو گے استیعاب ہی بتائے گا ورنہ ایک دو روزے رکھنے سے ذمہ داری پوری کر لیا کرتے۔ ہاں اگر من صام فی رمضان فرماتے تو ہرگز اس کا احتمال (یعنی استیعاب کا احتمال) خیال میں نہ آتا اور کسی کے دل میں یہ احتمال جگہ نہ پکڑتا۔ غرض پہلی صورت میں وہ زمانہ اُس فعل کا معیار اور مقدار ہوتا ہے اور دوسری صورت میں زمانہ اُس فعل کا ظرف ہوتا ہے اور یہ آپ جانتے ہی ہیں کہ مظروف سے ظرف کا بڑا ہونا ضروری ہے۔ ورنہ ظرف احاطہ کا کام کیونکر انجام دے گا مثل فعدّتھنّ ثلٰثۃ قروءٍ اور یتربّصن بانفسھنّ اربعۃ اشھرٍ وعشرا اور لبثتُ یوماً او بعض یومٍ اور قم اللیل الا قلیلاً اور فکیف تتقون ان کفرتم یوماً (ان تمام مثالوں میں فعل اپنے مفعول پر بغیر کسی حرف کے واسطے کے مؤثر ہوا ہے اور معنی میں استیعاب کے ہے) اور شواہد اس دعوے کے کلام اللہ اور حدیث سے بہت نکالے جا سکتے ہیں۔

باقی آنکہ اگر ہمین استیعاب ست لازم بود کہ لیالی رمضان ہم مثل ایام رمضان زیر این امساک کہ حقیقۃ صوم است سر نہادندی و این اجازت اکل و شرب شب معنی نمیداشت جوابش این است کہ لاریب مقتضاء این کلام بلکہ مطابق حکم این اعلام ہمین بود کہ نہ در روز خوردندی ونہ در شب دست بطعام بردندے۔ وہمین است کہ صوم وصال را ہر قدر کہ داتی حصہ از جواز بدست آمد ورنہ مستند جوازش کسے بفرماید کہ حیثیت فعل نبوی اگر سند ست برائے ماست خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را نیز سندے باید واللہ اعلم

رہی یہ بات کہ اگر یہی استیعاب ہے تو لازم تھا کہ رمضان کی راتیں بھی مثل رمضان کے دنوں کے اس امساک کے ماتحت جو حقیقتِ صوم ہے آجائیں اور اس کھانے پینے کی اجازت کے کوئی معنے ہی نہ رہیں۔ جواب یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ مقتضی اس کلام کا بلکہ اس منشور کی مطابقت اسی میں تھی کہ نہ دن میں کھاتے اور نہ رات میں کھانے پر ہاتھ بڑھاتے اور یہی

اصل ہے جہاں سے صوم وصال (یعنی تین دن رات کے روزے) کے لئے اشارۂ جواز ہاتھ لگا ورنہ کوئی صاحب فرمائیں کہ اُس کے جواز کا کیا سہارا ہے؟ فعل نبوی اگر سند ہے تو ہمارے لئے ہے۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بھی کوئی سند چاہیئے واللہ اعلم

ہاں امتیان ضعیف البنیان طاقت امتثال این امر کماہی نداشتند چنانکہ از شب و روز دوازدہ ساعت بہ بندہ دادہ بودند نیمے از رمضان ہم از حساب انداختند تا اکل و شرب شب وسیلۂ امساک روز شود و دانی کہ ذرائع و وسائل را حکم اصل مقصود عارض می شود انتظارِ صلوٰۃ را صلوٰۃ گفتہ اند با این ہمہ وقت خوردن و نوشیدن یا فقط روز است چنانچہ در ولایت عرب حجاج دیدہ باشند یا نیمہ از رزق بروز و نیمہ از آن بشب فرو می برند بہرحال اگر اول را اصل دہی امساک روز بطور دیگر ہم امساک تمام رمضان است و اگر بر ثانی بناء کار نہی تاہم ترکِ خورد و نوش روز بہ نسبت ترک خورد و نوش شب دوچند توان شناخت چہ حرکتہا کہ در روز نہ کنی و طعام را ہضم نسازی و چہ انتظارہا کہ بروز نکشی و تحلیل جسم نپردازی در شب بلکہ ازین خرخشہا چیست و ازین غمہا کیست تن براحت جان باستراحت از کشمکش کاروزہا ہائے افکار میرہند و آسودگی ہا میگیرند نظر برین بہ نسبت امساک شب امساک روز مضاعف بلکہ زیادہ می نماید۔

ہاں ضعیف البنیان امتیوں میں اس حکم پر اس کے اصل اقتضا کے مطابق عمل کرنے کی طاقت نہ تھی تو جس طرح کہ شب و روز میں سے بارہ ساعت (نماز میں) بندے کو دیدی تھیں اسی طرح رمضان کا آدھا حصّہ بھی حساب سے ساقط کر دیا۔ تاکہ رات کا کھانا پینا اِمساکِ روز (یعنی موجباتِ افطار سے باز رہنے) کا وسیلہ بن جائے اور یہ آپ جانتے ہیں کہ ذرائع اور وسائل کو اصل مقصود کا حکم عارض ہو جاتا ہے۔ انتظارِ صلوٰۃ کو صلوٰۃ فرمایا ہے۔ با این ہمہ کھانے پینے کا وقت یا فقط دن ہے۔ چنانچہ ولایتِ عرب میں حجاج نے دیکھا ہو گا۔ یا نصف خوراک دن میں اور نصف رات میں کھاتے ہیں (جیسا بالعموم اس نواح میں ہوتا ہے) بہرحال اگر اول کو اصل

قرار دیجئے تو امساک روز دوسرے طریقہ سے بھی (علاوہ مذکورہ بالا نقطہ نظر کے) تمام رمضان کا امساک ہے اور اگر بنارکار دوسرے پر رکھو تو پھر بھی دن کا ترک خورونوش بہ نسبت رات کے ترک خورونوش کے دوچند سمجھنا چاہیئے۔ کس قدر حرکتیں ہیں جو تم دن میں نہیں کرتے اور طعام ہضم نہیں کرتے، اور کس قدر انتظار ہیں کہ دن میں تم کو نہیں کرنا پڑتے اور (پیٹ کے لئے) محنت وغم سے جسم کو تحلیل کرنے میں مشغول ہونا نہیں پڑتا۔ رات کو بتائیے کہ ان خرخشوں میں سے کونسا ہوتا ہے اور کیا غم واقع ہوتا ہے۔ (رات میں) کاموں کی کشمکش اور زحمہائے افکار سے میٹھی نیند کی بنا پر تن چھٹکارا پا لیتے اور آسودگیاں حاصل کر لیتے ہیں۔ اس پر نظر کرتے ہوئے بہ نسبت امساکِ شب کے امساکِ روز دوگنا بلکہ اُس سے بھی زیادہ محسوس ہوتا ہے۔

علاوہ بریں روز بشہادت جملہ لتبتغوا من فضلہ وجملہ وجعلنا النہار معاشا وامثال ذالک برائے تحصیل دنیاست نہ شب وغرض از روزہ چنانکہ دانستہ وخواہی دانست ترک دنیاست۔ پس در صورتیکہ نیمہ برگیرند و نیمہ برگزارند اولی ہمین است کہ روز را بہر روزہ گیرند و شب را بہر بندہ گزارند تا بالمعنی امساک تمام رمضان چہ روز و چہ شب بدست آید۔ غرض امساکِ روز در حق امتیان امساک شب و روز فہمیدہ شد ہاں جناب سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم متحمل این مشقت می توانند شد مگر اندیشۂ اقتدا در سر داشتند یک دو بار بصوم وصال پرداختہ از اصل صوم آگاہانیدند و باز بپاس امت پا ازین وادی کشیدند صلی اللہ علیہ وسلم عدد ما رحم بنا وابقی علینا۔

اس کے علاوہ دن بشہادتِ جملہ لتبتغوا من فضلہ (تاکہ اللہ کے فضل کی جستجو کرو) وجملہ وجعلنا النہار معاشا (اور ہم ہی نے دن کو معاش کا وقت بنایا) اور ان جیسے ارشادات کی رُو سے تحصیلِ دنیا کے لئے ہے نہ رات۔ اور روزے سے جو غرض ہے جیسا کہ آپ جانتے ہیں اور مزید جان جائیں گے ترکِ دنیا ہے۔ تو اس صورت میں کہ ایک نصف لیں

اور ایک نصف چھوڑ دیں قرین عقل یہی ہے کہ دن کو روزے کے لئے تجویز کریں اور رات کو بندے کے لئے چھوڑ دیں تاکہ معنیً تمام رمضان کا امساک دن کا بھی اور رات کا بھی حاصل ہو جائے۔ الغرض امساک روز امتیوں کے حق میں امساک شب و روز سمجھ لیا گیا۔ ہاں جناب سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم اس مشقت کے متحمل ہو سکتے تھے۔ مگر آپ کو اندیشۂ اقتدا دامنگیر رہتا تھا اس لئے ایک دو مرتبہ صوم وصال رکھ کر روزے کی اصل سے آپ نے آگاہی بخشدی اور پھر امت کی خاطر اس وادی دشوار گذار سے قدم روک لئے صلی اللہ علیہ وسلم عدد ما رحم بنا وابقی علینا۔

سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم دن و رات کی مشقتِ صوم کی قوت رکھتے تھے مگر اندیشۂ اقتدا کی وجہ سے چند بار صوم وصال رکھ کر چھوڑ دیا۔

القصہ مقتضائے اصل کلام مذکور ہمین بود کہ امساک جملہ شب و روز رمضان فرض گردد۔ وازین جا ربط لعلکم تتقون با ما قبل خود در آیت صوم وصحتِ وجوب امساک ماہ کامل ازین ربط دریافتہ باشی۔ اعنی چنانکہ میگویند بمرگش گیر تا بہ تپ راضی شود می فرمایند کہ بر شما امساک مطلق کہ بے امساک شب و روز صورت نمی بندد۔ چنانچہ آیت فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ نیز بر آن دلالت دارد فرض کردہ شد۔ تا شاید فقط امساکِ ایام رمضان بجا آرید۔

القصہ اصل کلام مذکور کا مقتضا یہی تھا کہ رمضان میں (خورونوش وغیرہ سے) باز رہنا تمام شب و روز میں فرض ہو جائے اور یہاں سے آیتِ صوم میں ربط لعلکم تتقون کا اپنے ماقبل سے اور پورے مہینے کا امساک واجب ہونے کی صحت اس ربط سے آپ پر واضح ہو چکی ہو گی۔ یعنی جیسا کہ کہتے ہیں کہ "بمرگش گیر تا بہ تپ راضی شود" حکم دیتے ہیں کہ تم پر "امساک مطلق" فرض کیا گیا اور امساک مطلق بغیر شب و روز کے امساک کے بنتا نہیں چنانچہ یہ آیت بھی فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ (تم میں سے جو اس ماہ کو پائے وہ اس میں روزے سے رہے) اس پر دلالت کرتی ہے تاکہ تم شاید فقط امساک ایامِ رمضان کی تعمیل کر دو۔

فمن شہد منکم الشہر سے استشہاد

ونیز اگر آن قصہ را یاد کنی کہ در اول اسلام تناول موجباتِ افطار اگر حلال بود بعد مغرب قبل خفتن حلال بود۔ تاہم بشرطِ فہم اشارہ بامساک شب و روزی بر آید۔ چہ انسان مثلِ دیگر حیوانات برابر نمی خورد۔ یک بار خوردہ تا زمانہ دراز دست بنان نمی برد۔ ہاں در مقدار شب یا روز چند بار می توان خورد و بہ خوردن بار بار در لیل یا نہار می توان گفت کہ ہمہ روز یا ہمہ شب میخورد۔ چنانکہ این چنین کسانرا با مثالِ این اقوال یاد می کنند۔ و درین قدر کہ مابین مغرب خفتن است اکثر زیادہ از یک بار اتفاق نمی افتد۔ و مقدار وقت خوردن نیز معلوم است کہ چہ قدر است۔ پس این وقت قلیل کہ بصرف خوردن آمد بمنزلۂ طرفِ زمانہ است کہ اعتبار را نشاید اندرین دورۂ شب و روز کہ بست و چار ساعت است گویا ہمہ بامساک بگزشت و ازینجا فہمیدہ باشی کہ بعد فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ فرمودند فلیصموا ایامہ چرا نفرمودند۔

نیز اگر تم اس قصہ کو یاد کرو کہ اول اسلام میں روزہ کھولنے والی چیزوں کا استعمال اگر حلال تھا تو بعد مغرب سونے سے پہلے حلال تھا۔ تاہم بشرطِ فہم اشارہ شب و روز ہی کے امساک کا نکلتا ہے کیونکہ انسان مثل دیگر حیوانات کے برابر کھاتا ہی نہیں رہتا۔ ایک مرتبہ کھا کر کافی دیر تک کھانے پر ہاتھ نہیں بڑھاتا۔ ہاں پورے شب و روز کی مقدار میں چند بار کھا سکتا ہے اور دن میں یا رات میں بار بار کھانے کی بنا پر کہہ سکتے ہیں کہ سارے دن یا ساری رات کھاتا رہتا ہے۔ جیسا کہ اس طرح کے لوگوں کو ایسے مقولوں سے یاد کیا جاتا ہے اور اس مقدار زمانہ میں جو مغرب اور سونے کے مابین ہے اکثر ایک مرتبہ سے زیادہ کا اتفاق نہیں ہوتا اور کھانے کے وقت کی مقدار بھی معلوم ہے کہ کتنی ہے۔ تو یہ تھوڑا سا وقت جو کھانے میں صرف ہوتا ہے بمنزلہ طرفِ زمانہ کے ہے کہ کوئی اہمیت دیئے جانے کے قابل نہیں اس لئے سمجھ لیا جائے کہ اس دورہ شب و روز میں کہ چوبیس ساعتیں ہیں گویا سب کی سب امساک ہی میں بسر ہو گئیں۔ اور یہاں سے یہ سمجھ لیا گیا ہوگا کہ فمن شھد منکم الشھر کے بعد فلیصمہ فرمایا، فلیصموا ایامہ کیوں نہیں فرمایا۔

بالجملہ تعدی فعل ممتد بجانب مفعول کہ از قسم زمانہ محدود باشد۔ استیعاب را میخواہد اندرین صورت معنی من قام رمضان ہمین استیعاب شب و روز رمضان بقیام خواہد بود مگر وانی و ہمہ دانند کہ این کار کار امتیان ضعیف الاقتدار نبود۔ تخفیف لازم افتاد۔ مگر ہر کار را معیار و ہر امر را مقداری باید تا کار از کارخانہ حکمت بدر نیفتد۔ در فرائض پنجگانہ بجائے یک ساعت یک رکعت نہادہ بودند اینجا نیز ہمان یک رکعت قائم مقام عبادت یک ساعت باشد مگر از بست و چار ساعت معلومہ چار ساعت چنان بود کہ این کار بحکم پروردگار دران چار نتوان کرد آن چار را طرح دادہ معاملہ بر بست افگندند فسبحان اللہ العلیم الحکیم۔

حاصل کلام یہ ہے کہ فعل ممتد جب متعدی ہوتا ہے ایسے مفعول کی طرف جو زمانہ محدود کی قسم میں سے ہو تو وہ استیعاب چاہتا ہے۔ اس صورت میں مَنْ قامَ رَمضان کے معنی رمضان میں وہی شب و روز کے قیام کا استیعاب ہوگا۔ مگر آپ کو معلوم ہے اور سب جانتے ہیں کہ یہ کام ضعیف الاقتدار امتیوں کے بس کا نہیں تھا اس لئے لازمی طور پر تخفیف کرنا پڑی۔ لہٰذا ہر کام کے لئے ایک معیار اور ہر امر کے لئے ایک اندازہ لازم ہے۔ تاکہ کارخانہ حکمت سے کام باہر نہ نکل جائے۔ فرائض پنجگانہ میں بمقابلہ ایک ساعت کے ایک رکعت تجویز کی گئی تھی، یہاں بھی وہی ایک رکعت ایک ساعت کی عبادت کے قائم مقام کردی گئی۔ مگر چوبیس ساعات معلومہ میں سے چار ساعات ایسی تھیں کہ بحکم پروردگار اُن میں وہ کام نہیں کرسکتے اسلئے اُن چار کو خارج کر کے بیس پر معاملہ ٹھکا دیا گیا فسبحان اللہ العلیم الحکیم۔

وازین نکتہ قلم تافتہ بنکتہ دیگر مشام جان طالب مستہام را معطر می نمایم صوم کہ حقیقتش ترک دنیاست ذریعۂ یاد خداوند اکبر کہ عمدہ مظاہر آن ہمین نماز است و بس۔ اگر ہنوز نفہمیدہ باشی بگوش ہوش بشنو کہ خورد و نوش و مجامعت بلکہ فقط خوردن از اصول لذائذ

دنیا است۔ باقی لذائذ یا ذریعۂ اند یا داین لذت اند۔ یا بشرطِ این لذت لذیذ می نمایند تفصیل این اجمال حوالہ بفہم سامع کردہ پیشتر می روم کہ خداوند حکیم چون بندۂ گرفتار ہوا و ہوس را ازین لذتہا باز داشت ہر کہ از و شان مادۂ فہم داشت بفراست خود دریافت کہ این لذتہا اگر ممنوع عنہا ست دیگر لذتہا بدرجۂ اولیٰ قابلِ امتناع است۔ و ہم بفہمید کہ این نہی و منع بذاتِ خود مقصود نتوان شد۔ ترک چیزے کہ جز عدم آن بدامان خود ندارد قابل آن نیست کہ پیش موجود مطلق درجۂ مقصود یابد لاجرم چیزے دیگر زیر این پردہ نہادہ باشند۔ آن چیز بجز یاد خداوندی دیگر چہ باشد خواہش بندہ و رضاء خداوند متعارض افتادہ اند۔ ترک یکے تحصیل دیگرے می خواہد۔ بالجملہ بایماءِ عقلِ راز آشنا دریافتیم کہ مقصود از صوم یاد محبوب حقیقی ست و دانی کہ عمدہ مظاہر آن یاد ہمین نماز است۔

اب ہم اس نکتہ سے قلم کا رخ دوسرے نکتہ کی طرف پھیرتے اور طالب سرگشتہ کے مشام جان کو معطّر کرتے ہیں۔ روزہ کہ اُس کی حقیقت ترکِ دنیا ہے۔ خداوند اکبر کی یاد کا ذریعہ ہے اور اُس یاد کا سب سے اچھا مظہر یہی نماز ہے اور بس۔ اگر ابھی تک نہ سمجھے ہو تو گوش ہوش سے سنو کہ کھانا پینا اور مجامعت، بلکہ صرف کھانا لذائذ دنیا کے اصول میں سے ہے۔ باقی لذتیں یا ذریعہ ہیں اس لذت میں اضافہ کا یا بشرط اس لذت کے لذیذ معلوم ہوتی ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل سامع کی فہم کے حوالہ کر کے ہم آگے بڑھتے ہیں کہ خداوند حکیم نے جب اپنے ہوا و ہوس میں گرفتار بندے کو ان لذّتوں سے روک دیا تو اُن میں سے جو فہم کا مادّہ رکھتا تھا اُس نے اپنی فراست سے سمجھ لیا کہ یہ لذّتیں اگر ممنوع عنہا ہیں (جو اصول ہیں دوسری لذتوں کے لئے) تو وہ دوسری لذتیں بدرجۂ اولیٰ قابلِ امتناع ہیں۔ اور یہ بھی سمجھ لیا کہ "یہ نہی" اور منع بذات خود مقصود نہیں ہو سکتا کسی چیز کا ترک جو بجز عدم اپنے دامن میں کچھ نہیں رکھتا اس قابل نہیں ہے کہ موجود مطلق کی بارگاہ میں مقصود کا درجہ حاصل کر لے۔ ضرور کوئی اور چیز اس پردے میں رکھی ہے۔ وہ چیز بجز یاد خداوندی اور کیا ہو سکتی ہے۔ "بندہ کی خواہش" اور "رضائے الٰہی" متعارض واقع ہو رہی ہیں۔ ایک کا ترک دوسرے کی تحصیل چاہتا ہے۔ الحاصل عقلِ راز آشنا کے ایما سے ہم نے یہ (راز درون پردہ) پالیا کہ روزے سے مقصود محبوب حقیقی کی یاد ہے اور تم جانتے ہو کہ اُس یاد کا بہترین مظہر یہی نماز ہے۔

این ست این کہ دو مضمون را بیک سلک کشیدند اعنی اول من صام رمضان ایمانا واحتسابا فرمودند۔ ثانیاً بارشاد من قام رمضان ایمانا واحتسابا راہ نمودند۔ و دانستہ باشی کہ فرائض باشد یا سنن و نوافل کار آمد خداوند اکبر نیست او غنی است و مستغنی بعبادت عباد عظمتِ او نمی افزاید و بمعاصی عصاۃ نقصے بکارخانۂ او نمی آید۔ اگر نفعے است بہر ماست، و اگر مضر نیست بر ماست۔ ہر چہ باد خواندہ اند نفعے بہر عباد در و نہادہ اند۔ و ہر چہ ازان راندہ اند بسبب ضررے راندہ اند۔ اندرین صورت ہر چہ نافع تر مؤکد تر و ہر چہ مضر تر ممنوع تر باشد۔ و این طرف اعظم منافع صوم کہ بالیقین فرض است مغفرت جمیع ذنوب یافتیم۔ یاد خداوندی کہ عمدہ مظاہرش قیام بہر نماز بود و مقصود از صوم ثمر این شجرہ چون نبود۔ ہمین است کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مصرح ازان خبر دادہ اند۔ نظر برین بیاد آنکہ در تحدید بست رکعت ہمین دم عرض کردہ شد مثل صوم کہ از کم قیام بست رکعت فرض می شد بلکہ زائد ازان اگر گویند بجاست۔

یہی راز ہے اس (سیاقِ کلام) کا کہ (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے) دو مضمونوں کو ایک ہی لڑی میں پرو دیا ہے یعنی اول مَن صامَ رمضان ایماناً واحتساباً فرمایا۔ ثانیاً ارشاد من قام رمضان ایماناً واحتساباً سے رہنمائی فرمائی اور یہ معلوم ہے کہ فرائض ہوں یا سنن و نوافل خداوند اکبر کے کام کی چیزیں نہیں وہ بے پروا اور مستغنی ہے۔ بندوں کی عبادت سے اُس کی عظمت بڑھ نہیں اور نافرمانوں کے گناہوں سے اُس کے کارخانہ میں کوئی نقص نہیں آجاتا۔ اگر کوئی نفع ہے تو ہمارے لئے ہے اور اگر کوئی نقصان ہے تو ہمارا ہے جس چیز کی

طرف دعوت دی گئی ہے اُس میں بندوں کے لئے کوئی نفع رکھا ہے اور جس چیز سے ہٹایا ہے کسی نقصان کی وجہ سے ہٹایا ہے۔ اس صورت میں جو چیز نافع تر ہے وہ موکّد تر ہوگی جو مُضر تر ہے وہ ممنوع تر ہوگی۔ اور اس طرف روزے کا سب سے بڑا نفع جو کہ بالیقین ذمن ہے۔ ہم نے تمام گناہوں کی مغفرت کو پایا تو یادِ خداوندی کہ جس کا بہترین مظہر نماز کے قیام تھا اور روزے کا مقصود تھا، وہ اس درخت کا پھل کیوں نہیں ہوگی۔ یہی سبب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحت کے ساتھ اس کی خبر دی ہے۔ اس امر کے پیش نظر اور اُس بات کا دھیان رکھتے ہوئے جو بیس رکعت کی تحدید میں ابھی عرض کی گئی ہے۔ مثل روزے کے کم از کم بیس رکعت کا قیام فرض ہونا۔ بلکہ اگر بیس سے بھی زیادہ کہیں تو بجا ہے۔

روزے کا اصل مقصد عبادت الٰہی ہے

> ازین جا اندیشۂ فرضیتِ قیامِ لیالیِ رمضان کہ از رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ماثور است موجّہ دریافتہ باشی لاریب نظر بہ ضعیف عباد دشوار دیدند و تخفیف فرمودند۔ اگر مسارعت عباد بتراویح بدستور می ماند از سہولت امر خبر میداد بمقتضائے اصلِ امر فرض می باشد۔ بالجملہ اقتضاء اصل حقیقت آن بود کہ تراویح بدرجۂ اول از صوم فرض می شد۔ لیکن چون از طرف خداوند ذوالجلال ارشادے مصرح درین بارہ شنیدہ نشد بحکم وماکنا معذبین حتی نبعث رسولا بندگانِ ضعیف البنیان را گنجائشِ ترک بدست آمد۔ ہاں حضرت سید المرسلین صلوٰۃ اللہ علیہ وسلامہ وعلی آلہ اجمعین کہ واقفِ اسرار بودند۔ نظر بمنفعتِ مذکورہ مسنون فرمودند۔ چنانچہ خود فرمودہ[1] اند کہ روزۂ رمضان خدائے تعالیٰ فرض فرمود و من قیام آنرا سنت نمودم۔ اگر اوراق صحاح را خواہی گردانید این روایت را انشاء اللہ تعالیٰ خواہی یافت۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اندیشہ فرضیت قیام شب ہائے رمضان کی وجہ سے

یہیں سے فرضیت قیام کا رمضان کی راتوں میں وہ اندیشہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ کو موجّہ طور پر معلوم ہوگیا۔ بیشک بندوں کے ضعف پر نظر فرماتے ہوئے آپ نے دشوار دیکھا اور تخفیف فرمائی۔ اگر بندوں کی (یعنی صحابہؓ کی) دوڑ بھاگ تراویح پر بدستور رہ جاتی جو کہ سہولتِ امر کی خبر دے رہی تھی (تو اس کے نتیجہ میں) بمقتضائے اصل امر فرض ہو جاتی۔ الحاصل اصل حقیقت کا اقتضا یہ تھا کہ تراویح روزے سے اول درجہ میں فرض ہوتی، لیکن چونکہ خداوند ذوالجلال کی طرف سے کوئی مصرح ارشاد اس بارے میں نہیں سُنا گیا تو حسب ضابطہ وماکنا معذبین حتی نبعث رسولا (ہم عذاب نازل نہیں کیا کرتے جب تک کوئی پیغمبر نہ بھیجدیں)، (حالانکہ پیغمبر جس پیغام کی دعوت کے لئے مبعوث ہوتے ہیں وہ مقتضائے عقل وقیاس کے مطابق ہوتا ہے۔ مگر صراحتِ منشأ خداوندی پیغمبر کی دعوت کے بعد ہوتی ہے اور اُسی سے احکام بنتے ہیں جن کی نافرمانی پر ثمرہ تعذیب مرتب ہوتا ہے۔ اس باب میں جب کوئی صریح حکم منشأ خداوندی کی صراحت کرنے والا نہ آیا تو) بندگان ضعیف البنیان کو ترک کی گنجائش مل گئی۔

ہاں حضرت سید المرسلین صلوٰۃ اللہ علیہ وسلامہ، وعلی آلہ اجمعین نے جو واقف اسرار ہے منفعت مذکورہ کے پیش نظر مسنون فرما دیا۔ چنانچہ خود فرمایا[1] ہے کہ خدا تعالے نے روزہ رمضان میں فرض کیا تھا، میں نے قیامِ رمضان کو سنت کر دیا۔ اگر تم صحاح کے اوراق الٹو گے تو انشاء اللہ یہ روایت مل جائے گی۔

> لیکن ہمین دم گفتہ آمدہ ام کہ ہر کار را معیاری باید بہر تسنین این سنت ضرورت اندازہ افتادہ بخیال آنکہ صوم ذریعہ تراویح است چنانکہ گفتہ شد و ہم بوجہ اشتراکش با صوم در منفعت معلومہ و تاکّد صوم، تاکدش لازم آمد۔ آرے بوجہ چشم پوشی خداوندی کہ تصریح بسوئے او نخواندہ اند۔ میدانیم کہ از فرضیت پایہ فروتر باشد لاجرم سنت موکدہ خواہد بود چنانچہ اہتمام جماعت کہ از خلیفہ راشد دریافتہ، برین امر خود گواہ است چہ سنت خلفاء

[1] اخرج ابن ماجۃ بروایۃ عن عبدالرحمٰن ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذکر شہر رمضان فقال شہر کتب اللہ لکم صیامہ وسننت لکم قیامہ الخ ۱۲ منہ

راشدین سنت نبوی است چنانچہ پیشتر گفتہ شد۔ و این طرف اہتمام جماعت از خصائص مؤکدات است۔ بلکہ سوا تراویح اگر تداعیٔ جماعت ست در فرائض است یا در عیدین و صلوٰۃ کسوف و استسقاء اگر ضرورتِ مطر شدید باشد۔ و میدانی کہ صلوٰۃ عیدین خود از واجبات است و صلوٰۃ کسوف بدلالت جملہ فافزعوا الی الصلوٰۃ کہ در بعضے روایات صلوٰۃ کسوف مندرجۂ بخاری است و بر کمالِ تاکّد دلالت دارد از مؤکدات۔ باقی ماند صلوٰۃ استسقاء اگر قوتِ تدبّر باشد ہویدا می شد کہ درصورت مرقومۂ بالا نماز مؤکّد می شود۔ وجہش چنانکہ واضح ست این ست کہ امساک نیز ہمچو کسوف منجملہ تخویفات خداوندیست کہ رجوع الی اللہ را می خواہد و خشوع و خضوع قلبی را می طلبد۔ و عمدہ مظاہر خشوع و خضوع ہمین نماز ست۔ چنانچہ در جملہ مواقع خضوع نمازے مقرر فرمودہ اند۔ و چون نہ فرمایند کہ کار خاشعان ہمین است چنانچہ می فرمایند وانہا لکبیرۃ الا علی الخاشعین الذین یظنون انہم ملاقو ربہم وانہم الیہ راجعون۔

لیکن ابھی میں نے کہا تھا کہ ہر کام کے لئے ایک معیار ہونا چاہیئے تو اس سنت کے نفاذ کے لئے بھی اندازہ کی ضرورت واقع ہوئی۔ تو اُس خیال سے کہ صوم ذریعہ ہے تراویح کا جیسا کہ بیان ہو چکا ہے اور نیز منفعت معلومہ میں روزے کے اُس کے اشتراک کی وجہ اور صوم کے مؤکد ہونے سے اُس کا مؤکّد ہونا لازم آگیا۔ ہاں چشم پوشیٔ خداوندی کی وجہ کہ اس نے تصریح کے ساتھ اس کی طرف دعوت نہیں کی۔ ہم جانتے ہیں کہ اس کا درجہ فرضیت سے زیادہ نیچے ہوگا تو ضروری ہے کہ وہ سنت موکدہ ہوگی۔ چنانچہ اس کے لئے جماعت کا اہتمام جو ایک خلیفۂ راشد (حضرت عمرؓ) سے آپ کو ثابت ہوا ہے اس امر پر خود گواہ ہے۔ کیونکہ خلفاء راشدین کی سنت سنتِ نبوی ہوتی ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور اہتمام جماعت کا اہتمام مؤکدات کے خصائص میں سے ہے بلکہ تداعی جماعت (یعنی جماعت کے لئے ایک دوسرے کو بلانا) سوائے تراویح کے اگر ہے تو فرائض میں ہے یا عیدین میں

تراویح کے سنت مؤکدہ ہونے کی دلیل

تراویح کے سنت مؤکدہ ہونے پر حضرت عمرؓ کے اہتمام جماعت سے استشہاد۔

صلوٰۃ کسوف اور صلوٰۃ استسقاء میں اگر بارش کی شدید ضرورت ہو۔ اور یہ تم جانتے ہو کہ صلوٰۃ عیدین خود واجبات میں سے ہے اور صلوٰۃ کسوف بدلالت جملہ فافزعوا الی الصلوٰۃ کہ صلوٰۃ کسوف کے بارے میں بعض روایات مندرجۂ بخاری میں ہے اور کمال تاکید پر دلالت کرتا مؤکدات میں سے باقی رہی صلوٰۃ استسقاء۔ سو اگر قوتِ تدبّر ہو تو واضح ہو جائے گا مذکورہ بالا صورتوں میں جو نماز موکّد ہو جاتی ہے اُس کی وجہ جو کہ واضح ہے یہ ہے کہ بارش کا امساک بھی گرہن کی طرح تخویفات خداوندی میں سے ہے کہ رجوع الی اللہ کا طالب ہے اور خشوع و خضوع قلبی چاہتا ہے۔ اور خشوع و خضوع کا بہترین مظہر نماز ہے۔ چنانچہ تمام خشوع و خضوع کے مواقع میں ایک نماز مقرر فرمائی گئی ہے اور کیسے نہ فرماتے خاشعین کا کام ہی یہ ہے چنانچہ فرماتے ہیں:۔

وانہا لکبیرۃ الا علی الخشعین الذین یظنون انہم ملقوا ربہم وانہم الیہ رٰجعون ○	اور بیشک وہ نماز دشوار ضرور ہے مگر جن کے قلوب میں خشوع ہو اُن پر کچھ دشوار نہیں وہ (خاشعین) وہ لوگ ہیں جو خیال رکھتے ہیں اس کا کہ وہ بیشک ملنے والے ہیں اپنے رب سے اور اس بات کا بھی خیال رکھتے ہیں کہ وہ بیشک اپنے رب کی طرف جانے والے ہیں۔

و از یجا بجنہ سنّتِ موکدہ رسیدہ باشی اعنی از تساویٔ ثواب صوم رمضان کہ فرض ست و ثواب قیام لیالی رمضان کہ فرض نیست۔ و باز تاکید فرمودن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ منجملہ وعدۂ این ثواب است۔ و ارشاد سنت لکم کہ درین باب فرمودہ اند فہمیدہ باشی کہ حقیقت سنتِ مؤکدہ در اصل حسن با فرائض بیک پلہ می سنجد اما صدور امر خداوندی یکے را فرض گردانیدہ و دیگرے ہمچنان بر اصل خود ماند و بدرجۂ فرضیت نرسید۔ و این سخن ہر چند اول از خامۂ این ہیچمدان برآمدہ باشد مگر ہر کہ عقلی بودن حسن و قبح و شرعیتِ وجوب و حرمت را بشناختہ، و این طرف پختہ کاریٔ حضرت رسول الثقلین صلی اللہ علیہ

اس نماز کے مؤکدہ ہونے کے لئے یہ دلیل بھی ہے کہ اس کے لئے تداعی جماعت بھی ثابت ہے عن عائشۃ قالت ان الشمس خسفت علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبعث منادیًا الصلوٰۃ جامعۃ الحدیث۔ مشکوٰۃ ۱۲ مترجم

وسلم را دریافتہ، بے تامل و تردد بشہادت دعوائے این ہیچمدان خواہد خاست

اور یہاں سے آپ سنت مؤکدہ کی حقیقت پر بھی پہنچ گئے ہوں گے میری مراد مساوات ثواب روزۂ رمضان سے ہے جو فرض ہے اُس ثواب کے ساتھ جو رمضان کی راتوں میں قیام نماز کے ثواب پر مرتب ہے جو کہ فرض نہیں ہے (کہ دونوں کا ثواب حدیث مذکورۂ بالا میں غفر لہ ما تقدم من ذنبہ یعنی یکساں فرمایا گیا ہے) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تاکید فرمانا جو کہ اس ثواب کے اظہار سے مفہوم ہوتی ہے اور ارشاد سننت لکم سے جو اس باب میں آپ نے فرمایا ہے آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ سنتِ مؤکدہ کی حقیقت اصل حسن میں فرائض کے ساتھ ایک ہی پلّے میں تُل رہی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ امر خداوندی کے صدور نے ایک کو فرض بنا دیا اور دوسری اسی طرح اپنی اصل پر باقی رہی اور فرضیت کے درجہ پر نہ پہنچی اور یہ بات ہر چند کہ اول اس ہیچمدان کے قلم سے نکل چکی ہوگی (مگر اب مفصل سمجھانا مقصود ہے) مگر جس نے "حسن" و "قبح" اور "وجوب" و "حرمت" کا عقلی ہونا پہچان لیا اور اس طرف حضرت رسول الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم کی پختہ کاری کو پا لیا بغیر تامّل اور تردّد کے اس ہیچمدان کے دعوے کی شہادت کیلئے اُٹھ کھڑا ہوگا۔

مگر ندانی کہ خداوند کریم در شان آن قدوۂ انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم چہ می فرمایند جائے بہ ثناء هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلوا علیهم ایٰته ویزکیهم ویعلمهم الکتٰب والحکمة ستودہ، وجائے تعریف آن سرور مرسلین صلوات اللہ وسلامہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ اجمعین باین طور کہ الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونہ مکتوبا عندهم فی التورٰة والانجیل یامرهم بالمعروف وینههم عن المنکر الخ فرمودہ پس ہیچ این صورت بخیال می آید کہ این چنین معدن علم و حکمت اہتمام کارے کند کہ نہ شائستہ این چنین اہتمام باشد و این چنین پیشوا دین ارشاد راہے بتاکید فرماید کہ سالکش ہمچنان ناکام بماند؟ می باید و بالضرور می باید کہ ہر چہ آن معلم الحکمت

حدیث مذکورہ بالا سے سنت مؤکدہ کی حقیقت کی طرف کہ فرض اور سنت مؤکدہ باعتبار حسن ذاتی ایک نوع میں ہیں اشارہ ملتا ہے۔

مؤکد فرماید درخور تاکید بود و ہر چہ انسان باہتمام باز دارد لائق احتراز باشد۔ ہاں اگر عقلیت حسن و قبح اعنی عقلی بودن آن نزد اہل عقل مسلم نبودے ممکن بود کہ کیف ما اتفق ارشاد فرمودہ اند بہر چہ پیش آمد راہ نمودہ اند۔

کیا تم جانتے نہیں کہ خداوند کریم اُن سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں کیا فرماتے ہیں ایک جگہ آپ کی ثنا میں فرمایا۔

هو الذی بَعَثَ فِی الاُمّیّنَ رسولاً منهم یتلوا علیهم ایٰته ویُزکّیهم ویعلمهم الکتٰبَ والحکمة

وہی ہے جس نے (عرب کے) ناخواندہ لوگوں میں ان ہی (کی قوم) میں سے (یعنی عرب میں سے) ایک پیغمبر بھیجا جو ان کو اللہ کی آیتیں پڑھ پڑھ کر سناتے ہیں اور اُن کو (عقائد باطلہ و اخلاق ذمیمہ سے) پاک کرتے ہیں اور ان کو کتاب اور دانشمندی (کی باتیں) سکھلاتے ہیں۔

اور ایک موقع پر سرور مرسلین صلوات اللہ وسلامہ علیہ وعلی آلہ وصحبہ اجمعین کی تعریف اس طور پر فرمائی :-

الذین یتّبعون الرّسول النّبیّ الاُمّیّ الذی یجدونه مکتوباً عندهم فی التورٰة والانجیل یأمُرُهُم بالمعروف وینهٰهم عن المنکر الخ

جو لوگ ایسے رسول نبی امی کا اتباع کرتے ہیں جن کو وہ لوگ اپنے پاس توریت و انجیل میں لکھا ہوا پاتے ہیں (جن کی صفت یہ بھی ہے کہ) وہ ان کو نیک باتوں کا حکم فرماتے ہیں اور بُری باتوں سے منع کرتے ہیں۔ آخر تک

تو کیا کوئی ایسی صورت خیال میں آسکتی ہے کہ ایسا معدن علم و حکمت کسی ایسے کام کا اہتمام کرے جو اس درجہ اہتمام کے شایان نہ ہو۔ اور اس مقام کا پیشوائے دین ایسی راہ پر چلنے کا ارشاد تاکید کے ساتھ فرمائے کہ اُس راہ پر چلنے والا ناکام رہ جائے۔ یہ بات ضروری ہے اور ضرور ہی ایسا ہونا چاہئے کہ وہ معلّم دانش جس امر کی تاکید فرمائیں وہ تاکید ہی کے قابل ہو۔ اور جس چیز سے اہتمام کے ساتھ روکیں وہ پرہیز ہی کے قابل ہو۔ ہاں اگر حسن و قبح کی عقلیت یعنی ان کا عقلی ہونا اہل عقل کے نزدیک مسلّم نہ ہوتا تو ممکن تھا کہ (یہ خیال ہوتا کہ) اتفاقیہ طور پر ایسا ارشاد فرما دیا ہے اور جو کچھ (اتفاقاً) سامنے آگیا اس پر رہبری فرما دی ہے۔

مگر ہرکہ درین دو آیۂ مسطورہ بدیدۂ معنی بین دیدہ، دانستہ باشد کہ وصف حکمت از تعلیم مقدم ست وصفت معروفیت وغیرہ از امر و نہی سابق وہمین است مراد کسانے کہ بعقلی بودن حُسن و قبح راہ نمودہ اند و بشرعیت وجوب و حرمت ارشاد فرمودہ اند اعنی حسن و قبح حقائق افعال کہ از لوازم اوصاف معلومہ از حکمت معروفیت و منکریت است از نزول شرائع سابق است و وجوب و حرمت آن حقائق بذمۂ مکلفان کہ از آثار ایجاب و تحریم است با امر و نہی لاحق وہمچنین آیہ وماکنا معذبین حتی نبعث رسولا نیز بگوش اہل ہوش می دمد کہ افعال اوشان ہرچند بوجہ قبح آن از پیشتر سرمایۂ تعذیب اوشان بود اما چون تعذیب بمقتضائے کرم وابستہ با یجاب و تحریم ست کہ بے ارسال رسل وامر و نہی شان صورت نہ بندد از جرائم و فساد ایشان درگزر لازم افتاد و درین قدر ہمہ اہل حق متفق اند۔

مگر جس نے ان مذکورہ بالا دونوں آیتوں کو دیدۂ حقیقت بین سے دیکھا ہوگا تو سمجھ لیا ہوگا کہ وصف ”حکمت“، تعلیم سے مقدم ہے اور صفت ”معروفیت“ وغیرہ امر و نہی سے پہلے ہے (مطلب یہ ہے کہ جس چیز کی تعلیم دی جائے اور جس نیکی کے کرنے اور بدی سے بچنے کا امر کیا جائے اُس کا مفہوم تعلیم اور امر و نہی سے پہلے موجود ہونا ضروری ہے تعلیم اور امر و نہی کا مرتبہ مؤخر ہوتا ہے) اور اُن لوگوں کی یہی مراد ہے جنہوں نے حسن و قبح کے عقلی ہونے پر راہ نمائی کی ہے اور وجوب و حرمت کی شرعیت کو (اس بناء پر) ارشاد فرمایا ہے۔ یعنی حقائق افعال کے حسن و قبح جو کہ اُن اوصاف کے لوازم میں سے ہیں جو معروفیت اور منکریت کی حکمت سے وابستہ ہیں وہ احکام شرعیہ کے نزول سے پہلے درجہ میں ہیں اور مکلّفین کے ذمّہ اُن حقائق کا ”وجوب“ اور ”حرمت“ جو کہ ایجاب اور تحریم کے آثار میں سے ہے امر اور نہی سے لاحق ہوئے ہیں اور اسی طرح آیت وماکنا معذّبین حتّٰی نبعث رسولا (اور ہم (کبھی) سزا نہیں دیتے جب تک کسی رسول کو نہیں بھیج لیتے) اہل ہوش کے گوش گزار کر رہی ہے کہ اُن کے افعال اگرچہ اُن کی اپنی قباحت کی بنا پر پہلے ہی سے اُن کی تعذیب کا سرمایہ تھے مگر چونکہ تعذیب بمقتضائے کرم ایجاب و تحریم سے وابستہ ہے۔

بغیر پیغمبروں کے بھیجنے کے اُن کے امر و نہی کی صورت نہیں بنتی تو اُن لوگوں کے جرائم اور فساد سے درگزر ضروری ہوا۔ اور اس قدر پر تمام اہل حق متفق ہیں۔

وآنکہ مخالفت امام ابوالحسن اشعری شنیدہ باشی ہرچند در بادی النظر نزاع حقیقی می نماید اما ہر کہ میداند می داند کہ مراد شان از حُسن و قبح موجب ثواب و عقاب ست مثلاً و این خود ظاہر است کہ مفاد طاعت و معصیت ست کہ با جماع اہل حق شرعی است و چون این قدر فہمیدی کہ بہر اہتمام و تاکید آن سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم اول لیاقت آن کار این چنین اہتمام و تاکید را ضرور است این خود فہمیدہ باشی کہ تاکید یکہ در سنن مؤکدہ می باشد بے آنکہ در اصل حُسن ہم سنگ فرائض باشد درست نمی آید و راست نمی نشنید این عتاب را کہ بہ ترک سنن مؤکدہ بشنیدہ با چیزیکہ نہ این چنین باشد اگر سروکار بود این خطاب لطف آمیز یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر چہ کار خواہد آمد۔

اور وہ جو مخالفت امام ابوالحسن اشعری کی آپ نے سنی ہوگی۔ ہرچند کہ بادی النظر میں نزاع حقیقی معلوم ہوتا ہے۔ مگر جاننے والے جانتے ہیں کہ اُن کی مراد حُسن و قبح سے ”موجب ثواب“ و ”موجب عقاب“ ہے مثلاً اور یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ (ثواب و عقاب) مفاد طاعت و معصیت کا ہے جس کے شرعی ہونے پر اہل حق کا اجماع ہے۔

جب تم اتنی بات سمجھ گئے کہ آن سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے اہتمام و تاکید کے لئے پہلے یہ ضروری ہے کہ اُس کام میں اہتمام و تاکید کی لیاقت موجود ہو (جس کا اہتمام اور تاکید آپ نے فرمائی) اب یہ تم خود سمجھ جاؤ گے کہ جو تاکید سنن مؤکدہ میں ہوتی ہے بغیر اس کے کہ وہ اصل حسن میں فرائض کے ہم مرتبہ ہوں درست نہیں ہوتی اور ٹھیک نہیں بیٹھتی۔ یہ عتاب جو آپ نے سنت مؤکدہ کے ترک پر سنا ہے اگر کسی ایسی چیز سے متعلق ہے جو اس درجہ کی نہیں ہے تو یہ خطاب لطف آمیز یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ کرتا ہے تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا) کس کام میں آئے گا۔

بلکہ این وقت تصحیح معنی ان اللہ لا یظلم مثقال ذرۃ دشوار خواہد افتاد چہ امکان ظلم بمعنی التصرف فی ملک الغیر از جناب باری تعالیٰ خود ممتنع ورنہ لازم آید کہ مالک دیگر ہم باشد کہ در صفت مالکیت شریک او تعالیٰ بود خواہ مملوک او مشترک بود یا منفصل و این خود بدیہی البطلان ست، توحید حقیقی بے انتفاء مالکان دیگر صورت نہ بندد و نیز ترانہ لمن الملک الیوم کہ لاجرم روزے شنید نیست چسان زیبا بودے بلکہ چگونہ ممکن الوقوع باشد اگر مالک دیگر مالک حقیقی است این صفت مالکیتش زائل نتوان شد بہ نسبت دنیا باشد یا آخرت۔ و اگر مالکے دیگر مالک حقیقی نیست بلکہ مالک مجازی است، آن ملک او خود راجع بسوئے خدا باشد و الی اللہ ترجع الامور و ظاہر است کہ امر ممتنع الوجود را بہ صیغہ مضارع کہ لاجرم مشعر از تجدد است واقفانِ فنِ فصاحت و بلاغت اداکردہ زیر نفی نمی کشند تا بہ آنحضرت تعالیٰ و تقدس چہ رسد۔

بلکہ اس وقت تو اس ارشاد کے معنی کی تصحیح کہ اِنَّ اللّٰہَ لَا یَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّۃٍ (اللہ تعالیٰ ذرہ برابر ظلم نہیں فرماتے) دشوار ہو جائے گی۔ کیونکہ جناب باری تعالیٰ سے ظلم بمعنی تصرف در ملکِ غیر کا تو امکان ہی نہیں یہ خود ہی ممتنع ہے ورنہ لازم آئے گا کہ کوئی اور ایسا مالک بھی موجود ہو جو صفتِ مالکیت میں باری تعالیٰ شانہ کا شریک ہو۔ خواہ مملوک اُس کا مشترک ہو (یعنی ایک ہی مملوک خدا کا بھی ہو اور کسی اور کا مملوک بھی ہو) یا منفصل (کہ کسی مملوک کا مالک خدا ہو اور کسی مملوک کا کوئی دوسرا مالک ہو) اور یہ بدیہی البطلان ہے۔ توحیدِ حقیقی کی، بغیر دوسرے مالکوں کی نفی کے کوئی صورت نہیں۔ اور نیز ترانہ لِمَنِ الۡمُلۡکُ الۡیَوۡمَ جو کہ لازمی طور پر ایک دن سنا ہی ہوگا (اگر سوائے خدا تعالیٰ کے کوئی اور بھی مالک ہو) تو کیونکر زیبا ہو سکے گا۔ بلکہ ممکن الوقوع کیسے ہوگا۔ اگر وہ دوسرا مالک بھی مالک حقیقی ہے تو اُس کی یہ صفت مالکیت زائل نہیں ہو سکتی۔ بہ نسبت دنیا کے ہو یا بہ نسبت آخرت کے۔ اور اگر کوئی دوسرا مالک (رہے مگر) مالک حقیقی نہیں ہے بلکہ مالک مجازی ہے تو وہ اس کی ملک خود خدا ہی کی طرف راجع ہو گی۔ وَاِلَی اللّٰہِ تُرۡجَعُ الۡاُمُوۡرُ

اینّ ان اللہ لا یظلم (ای ظلم بمعنی التصرف در ملک غیر ممتنع است۔

اور ظاہر ہے کہ ایسے امر کو جس کا وجود ممتنع ہو صیغہ مضارع کے ساتھ جو کہ لازمی طور پر تجدُّد فعل پر دلالت کیا کرتا ہے۔ واقفانِ فن فصاحت و بلاغت اداکر کے زیر نفی نہیں لایا کرتے حضرت باری تعالیٰ و تقدس کی شان تو نہایت ہی بالا و برتر ہے کہ وہ استعمال کریں۔

و وجہش ہمین است کہ این چنین نفی اگر دلالت دارد بر عدم وقوع فعل دلالت دارد بر امتناع وقوع دلالت ندارد، بلکہ باعتبار مفہوم مخالف امکان بر آن دلالت میکند۔ البتہ ظلم را اگر بمعنی فعل نامناسب اعنی معاملہ مخالفِ استحقاق قابلیت گیرند از و تعالیٰ باعتبار قدرت و بے نیازیش ممکن۔ گو نظر بحکمتش این ہم محال باشد۔ اندرین صورت از مفاد آیت مسطورہ اطمینانِ قلوب مطیع و عاصی مد نظر است تا مطیع را اندیشہ بے نیازی از فوز و فلاح نا امید نگرداند و عاصی را احتمالِ مزید عقاب برعکس امید عفو، مایوس نہ نشاند۔

اور وجہ اُس کی یہی ہے کہ ایسی نفی اگر دلالت کرتی ہے تو فعل کے عدم وقوع پر ہی دلالت کرتی ہے۔ وقوع کے ممتنع ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ بلکہ باعتبار مفہوم مخالف اُس کے امکان پر دلالت کرتی ہے۔ البتہ ظلم کو اگر بمعنی فعل نامناسب یعنی ایسا معاملہ جو قابلیت کے استحقاق کے خلاف ہو لیں تو اُس تعالیٰ شانہ سے اُس کی قدرت اور بے نیازی کے اعتبار سے ممکن ہے اگرچہ اُس کی حکمت کے پیش نظر یہ بھی محال ہوگا۔ اس صورت میں آیت مذکورہ کے مفاد سے مطیع اور گنہگاروں کے دلوں کے لئے اطمینان مد نظر ہے۔ تاکہ مطیع کو اُس کی شان بے نیازی کا اندیشہ کامیابی اور فلاح سے نا امید نہ کر دے اور گنہگار کو (قدرِ گناہ سے) مزید عذاب کا احتمال امید معافی کے برعکس مایوس نہ کر ڈالے۔

پس اگر حقائق سنن مؤکدہ قطع نظر از ایجاب و امر شریک نوع فرائض در حسن و منافع مقصودہ نباشند باز کدام وجہ یا سببے از اسباب است کہ موجب عتاب گردیدہ ایں امر خود مسلم است کہ نیست بجز آنکہ سنن مؤکدہ در حسن و منافع مساہم فرائض باشند و این طرف اقتضائے علم فطری را کہ آیت فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا بر آن خبر گواہ است و معرفت طبعی را

ضمیر امر ممتنع کو زیر نفی نہیں لایا کرتے۔

باعتبار مفہوم مخالف امکان پر دلالت کرتی ہے۔

علم فطری کا اقتضاء ہے کہ عارف معروف پر عمل نہ کرنے اور منکر سے نہ بچنے پر مواخذہ ہو۔ معرفت طبعی اور محبت ذاتی بھی اس کی مقتضی ہیں۔

که عارف معروف بودن دینیات ازان آگاه است ومحبت ذاتی راکه حدیث اذا سرّتك حسنتك وساءتك سیئتك فانت مؤمن رمزے ازآن است وعلم خداداد راکه استفت قلبك ولو افتاك المفتون تصدیق این بیان است دربارهٔ علم وعمل کافی شناسند دیگر چه گفته آید۔

تو اگر سنن مؤکدہ کے حقائق، ایجاب وامر سے قطع نظر، حسن اور منافع مقصودہ میں نوع فرائض کے شریک نہ ہوں۔ پھر کون سی وجہ یا اسباب ہیں سے کونسا سبب ہے کہ (ان سنن کا ترک اس کی بناء پر) موجب عتاب بن جائے۔ یہ امر خود مسلم ہے کہ (کوئی وجہ) نہیں ہے۔ بجز اس کے کہ سنن مؤکدہ حُسن اور منافع میں فرائض کے ساتھ حصہ دار ہوں اور ادھر علم فطری کے اقتضاء کو (دربارۂ علم وعمل کافی سمجھیں) جس کی آیتِ (مندرجہ ذیل) خبر اور گواہی دیتی ہے۔

فطرۃ اللہ التی فطر النّاس علیہا	اللہ کی دی ہوئی قابلیت کا اتباع کرو جس پر اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو پیدا کیا ہے۔

اور (نیز) معرفت طبعی کو کہ دینیات کے معروف (یعنی اعمال خیر) ہونے کا شناخت کرنے والا اُس سے آگاہ ہے اور (نیز) محبت ذاتی کو کہ حدیثِ (مندرج ذیل) اس کی طرف اشارہ کرتی ہے (کافی سمجھیں)

اذا سرّتك حسنتك وساءتك سیّئتك فانت مؤمنٌ	جب تجھ کو نیک کام کرنا اچھا محسوس ہو اور برا کام کرنا برا معلوم ہو تو تو مؤمن ہوگیا۔

اور (نیز) علم خداداد کو کہ اِسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَلَوْ اَفْتَاكَ الْمُفْتُوْنَ (اپنے دل سے فتویٰ لے خواہ مفتی تجھے (کچھ ہی) فتویٰ دیں) اُس کے بیان کی تصدیق ہے۔ علم وعمل کے بارے میں کافی سمجھیں اور کیا کہا جائے۔

وچون این قدر علم واطلاع بشرطیکه فساد طبعی عارض نشده باشد دربارهٔ مواخذه بشرط انصاف قدر کافی بود در حق انبیاء علیهم السلام خصوصاً سرور انبیاء صلی الله علیه وسلم کا زغشاوه

طبیعت بشری نور باطن وقلوب شان همچو شمع که از پس پردهٔ فانوس هم در تنویر اشیاء مبصره تقصیر نمی کند کاشف اسرار وحقیقت هر کار بود این قدر علم وآگاهی موجب مؤاخذه شد گو بوجه دیگر جان نثار بهائے شان که از سر اخلاص سرزده بارسال پروانهٔ انا فتحنا لك فتحاً مبینا لیغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر که از درگذر کلی خبری دهد هرگونه مطمئن فرموده باشند۔

جب اطلاع کی اتنی مقدار مواخذہ کے باب میں بشرط انصاف قدر کافی تھی۔ بشرطیکہ فساد طبعی عارض نہ ہو جائے اور انبیاء علیہم السلام کے حق میں (فساد طبعی کا واہمہ بھی نہیں ہو سکتا) خصوصاً سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم (کے حق میں) کہ طبیعت بشری کا حجاب اُن کے نور باطن ونور قلب میں فانوس کے حجاب کی طرح کہ ضیاء شمع کے لئے اشیاء کو منور کرنے میں رکاوٹ نہیں بنتا (وہ حجاب بشری بھی روک نہیں ہوتا) وہ نورِ باطن کاشف اسرار اور کاشف حقیقت جملہ افعال ہوتا ہے۔ اس قدر علم وآگاہی موجب مؤاخذہ (بدرجۂ امکان) بن جاتی ہے۔ گو ایک دوسری وجہ سے "میری جان اُن کی آبرو پر قربان" جس کا ظہور (آنحضرت ﷺ کے بے پایاں) اخلاص کی بناء پر ہوا اس پروانہ کے ارسال سے۔

انا فتحنا لك فتحاً مبینا لیغفر لك اللہ ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر	بیشک ہم نے آپ کو ایک کُھلم کُھلا فتح دی تاکہ اللہ تعالےٰ آپ کی سب اگلی پچھلی خطائیں معاف فرما دے۔

جو کہ کلّیۃً درگذر کی خبر دیتا ہے (اس مؤاخذہ سے) مکمل طور پر مطمئن فرما دیا گیا۔[۵]

۵ حضرت مصنف قدس سرہ نے سنت کی کنہ اور حقیقت پر مدلل بحث فرماتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ عام مکلفین کے ذمہ وجوب وحرمت جو ایجاب وتحریم کے آثار میں سے ہیں امر ونہی سے لاحق ہوئے۔ اور وہ حقائق جو مامور بہا منہی عنہ ہیں اُن کا حسن وقبح عقلی ہے اور اُن کے معروف اور منکر ہونے کا ہر ایک کو فطری علم ہے اور علم فطری کا اقتضاء ہے کہ معروف پر عمل نہ کرنے اور منکر سے نہ بچنے پر مواخذہ ہو۔ لیکن طبیعت بشریہ کا کثیف حجاب چونکہ بصیرت کو معطل کر دیتا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے بواسطۂ انبیاء علیہم السّلام اوامر ونواہی کی تفصیل کو امتوں کے سامنے مصرح کر کے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے احکامات نازل فرمائے اور باقتضاء رحمت مؤاخذہ کو اس پر موقوف کر دیا۔ صرف علم فطری کے اقتضاء کو مواخذہ کا سبب نہیں بنایا لیکن انبیاء علیہم السلام (باقی اگلے صفحہ پر)

آرے ہمچو ما گرفتاران ہوس و ہوا راکہ حُبِّ دنیا تعبیر از انست و محبوسان قفس خطا راکہ تن ناپاک تفسیر آنست باین وجہ کہ غشاوتِ طبیعتِ بشری کہ بر عکس انبیاء پرتو افتادہ نور ضعیف باطن ما را پس از ان کہ ہر دم بدم باد لرزان ست و ہر لحظہ مردن آن آنچنان پوشیدہ کہ مثل

(پچھلے صفحہ سے) بالخصوص سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں مذکورہ بالا فسادِ طبعی کا واہمہ بھی نہیں ہو سکتا۔ اُن کا نورِ باطن ایک روشن شمع کی طرح ہر حسن و قبح کی حقیقت پر روشنی ڈالتا رہتا ہے جس سے ان کی بصیرت کبھی معطل نہیں ہوتی۔ اس کا عقلی نتیجہ یہ ہے کہ وہ علم فطری کا اقتضاء اُن کے حق میں بخلاف عامۃ الناس مواخذہ کا موجب بنیگا اور معروف پر کمال عمل میں خفیف ترین تقاعُد اور منکر سے کمال اجتناب میں خفیف ترین مسامحت بمرتبۂ ثبوت ہی اُن کے حق میں "ذنب" بن کر قابل مواخذہ ہو جاتی ہے۔ اگرچہ اُن کی معروفیت و منکریت نزول وحی سے مصرح نہ ہوئی ہو۔ یہ ذنب کے ثبوت عقلی کا مرتبہ ہے اور سمجھ لینا چاہئے کہ وجود کے ثبوت عقلی اور تحقق وجود میں فرق ہے۔ انبیاء علیہم السّلام بالخصوص سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی منکر کا صدور نہیں ہو سکتا جس سے ذنب کا وجود متحقق ہو جائے۔ ثبوت اور وجود کے فرق کو حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ اس طرح واضح فرماتے ہیں:۔

اعلم ان الثبوت قبل الوجود فكم من معدوم هو ثابت متعين مخصوص باحكامه و آثاره فان المحاسب اذا تعقل مراتب الاعداد فانه يمشي في ذلك على قانون طبعية ثابتة في نفسها يعلم ذلك بديهة فلو اراد ان يجعل الزوج فردًا والفرد زوجًا لم يكن له ذلك ولو اراد ان يقدم شيئًا من مرتبته او يؤخر لم يستطع وهذا هو الثبوت الذي تقول انه قبل الوجود۔

سمجھ لو ثبوت کا مرتبہ وجود سے پہلے ہے۔ کتنے ہی ایسے معدوم ہیں جو ثابت ہیں، متعین ہیں، اپنے احکام و آثار کے ساتھ مخصوص ہیں۔ (اس مثال سے سمجھو) کہ ایک محاسب جب مراتب اعداد کا دھیان کرتا ہے تو وہ اس بارے میں ایک ایسے قانون طبعیہ پر چلتا ہے جو فی نفسہا ثابت ہے جس کو وہ بدیہی طور پر جانتا ہے تو اگر وہ بالفرض یہ ارادہ بھی کرے کہ زوج کو فرد اور فرد کو زوج بنادے تو ایسا نہ کر سکے گا اور اگر یہ چاہے کہ کسی (عدد) کو اُس کے مرتبہ سے مقدم کرے، اور کسی کو مؤخر کردے تو یہ اُس کے اختیار سے باہر ہے۔ اور یہی وہ ثبوت ہے جس کو ہم کہتے ہیں کہ وجود سے مقدم ہے۔ الخ (مکتوب مدنی)

"یہ ثبوت" اس معنی میں نہیں ہے جو عام طور پر کسی دعوے کی دلیل کے حق میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اسی پر شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تنبیہ کی ہے۔ الحاصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ذنب کا وجود متحقق نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ تحقق عصمت کے خلاف ہے اور عصمت نبوت کے لوازم میں سے ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو تمام نظام شریعت برہم ہو جائے۔ کیونکہ نبی کے تمام اقوال و افعال حجت ہوتے ہیں۔ اس کو دنیا کے سامنے بطور نمونۂ عمل پیش کیا جاتا ہے۔ لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ ۔ تاکہ امت اس کا اتباع کرے۔ اس لئے انبیاء میں سے مادہ معصیت ہی خارج کر دیا جاتا ہے جو پیدائشی طور پر ہر انسان میں موجود ہوتا ہے یعنی حظِ شیطان۔ نیز چونکہ تمام ذنوب معاصی کا (باقی اگلے صفحہ)

تا بینایان کہ آفتاب نیمروز ہم پیش ایشان ہمرنگ تا بہ سیاہ است تمیز حق از باطل دشوار نے بلکہ ممتنع گردیدہ اطلاع بر حقائق افعال و تمیز مراتب حسن بے آگاہی تازہ و اعلام دیگر منصور نبود و خود فرمودہ اند کہ وما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً و عوض از ارسالِ رسل تفصیلِ حق و باطل و علمِ خیر از شر می باشد۔ پس تا وقتیکہ انبیاء علیہم السّلام شمع ہدایت را نیفروزندو "یعلمہم الکتاب اشارہ بدانست" و بتوجہ ہمگی کہ آتش انگیز محبّت است غشاوۂ طبائع ما را نسوزندو "یزکیہم عبارت ازان" رہروی این راہ ما عوام دل سیاہ را دشوار است۔ لہٰذا دست مواخذہ بطور عقاب باشد یا عتاب با آنکہ حسب ایماء وما کنا معذبین الخ گویا قریب بود کہ بما آویزد، از سر ما کشیدند و ما گنہگاران را لائق درگذر دیدند۔

ہاں ہم جیسے گرفتاران ہوا و ہوس کے لئے (جس کی ایک تعبیر حب دنیا ہے اور محبوسان

(سلسلہ صفحہ گذشتہ) مدار غفلت عن اللہ اور عدم حضور پر ہے اور نبی کا حضور دائمی ہوتا ہے اس پر دوسرے انسانوں کی طرح کسی حال میں غفلت طاری نہیں ہوتی اس لئے صدور معصیت بھی ان کے حق میں عادۃً محال ہو جاتا ہے اس لئے اس محل پر مغفرت کے ورود کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ جو ذنوب مورد مغفرت ہیں وہ ایسے ہی ہیں جو مرتبہ ثبوت عقلی میں ثابت ہو کر آپ کو محل مؤاخذہ میں لا سکتے تھے اور یہ منافی عصمت نہیں تھے عصمت کا تقاضا یہ ہے کہ کسی ذنب کا تحقق نہ ہو سکے اور مرتبۂ ثبوت سرحد وجود سے بہت دور ہے۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مقدس پر رحمت و فضل بے پایاں کا نزول ہوا اور "اتمام نعمت" و "تکمیل ہدایت" کے ساتھ آپ کو اُن ذنوب کی مغفرت کی بشارت دیکر آپ کے قلب مبارک کو مواخذے کے اس نوع کے خرخشے سے اطمینان کلی مرحمت فرما کر بڑی قوت اور "مدد" عطا فرما دی گئی۔ اور مواخذہ کے امکان کو جڑ اور بنیاد سے ہی اکھاڑ کر پھینک دیا گیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ حضرت مصنف قدس سرہٗ "گو بوجہ دیگر جان نثار بہائے شان الخ" سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرتبہ محبوبیت کی جانب اشارہ کرتے ہوئے آیت مذکورہ بالا میں مورد مغفرت اُس ذنب کو قرار دیتے ہیں جو ثبوت عقلی کے درجہ میں ہوگا۔ اس تقریر سے جو ایک لالت خفیہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی علو شان کے متعلق اس آیت میں پنہاں تھی اُس کا اظہار بھی ہو گیا اور آیت میں مغفرت کا محل متعین ہو کر اس اشکال کا جواب واضح ہو گیا۔ جو ما تقدم من ذنبك الآیہ کے ظاہر معنی سے مسئلہ عصمت پر واقع ہوتا ہے، کہ عصمت نبویہ معرض خطر میں اُس وقت آتی جبکہ ذنب کا صدور اور تحقق واقع ہوا اور پھر اس پر مغفرت وارد ہوتی ۱۲ مترجم عفا اللہ عنہ

قفس خطا یعنی اس تن ناپاک کے قیدیوں کے لئے اس وجہ سے کہ طبیعت بشری کے حجاب نے انبیاء کے برعکس اپنا سایہ ڈال کر ہمارے باطن کے کمزور نور کو (چراغ کی اس لَو کی طرح جو ذراسی ہوا لگنے سے کانپتی رہتی ہے اور ہر لحظہ اس کے بجھنے کا اندیشہ رہتا ہے) ایسا چھپالیا کہ اندھوں کی طرح دوپہر کا آفتاب بھی اُن کے سامنے کالے توے کے ہمرنگ ہے، حق کی تمیز باطل سے دشوار ہی نہیں بلکہ محال ہوگئی (ہمارے لئے) حقائق افعال پر اطلاع اور مراتبِ حسن کا تمیّز بغیر از سرِ نو آگاہی اور دوسرے اِعلام کے متصوّر ہی نہیں تھی۔ اور خود ہی فرما دیا ہے وماکنا معذبین حتی نبعث رسولاً (ہم عذاب نہیں دیا کرتے جب تک رسول نہ بھیج لیں) اور پیغمبروں کے ارسال سے غرض حق اور باطل کی تفصیل ہوتی ہے اور خیر کو شر سے (جدا کرکے) بتلا دینا ہوتی ہے۔ پس جب تک انبیاء علیہم السلام شمعِ ہدایت کو روشن نہ کریں جس کی طرف ویُعلّمھم الکتٰب (آیت مذکورہ بالا میں) اشارہ کیا گیا ہے اور اپنی توجہ ہمت سے جو محبّت کی آگ بھڑکانے والی ہے، ہماری طبائع کے (کثیف) پردوں کو نہ پھونک دیں (آیت بالا میں) ویزکیھم سے اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس راہ پر چلنا ہم دل سیاہ عوام کے لئے دشوار ہے۔ لہٰذا دستِ مواخذہ جو بطورِ عذاب کے بڑھے یا بطورِ عتاب کے اُس امر کے ساتھ جس کی طرف وماکنا معذبین الخ اشارہ کر رہا ہے گویا کہ قریب تھا کہ ہمیں آپکڑے ہمارے سر پر سے اٹھا لیا اور ہم گناہگاروں کو درگذر کے قابل سمجھ لیا۔

> باقی ماند اینکہ ترتّبِ عقاب کہ عتاب نیز نوعے از انست، بر ایجاب و تحریم ست نہ بر حُسن و قبح۔ تا لازم آید کہ اطلاع انبیاء علیہم السلام بہ حسن و قبحِ افعال مستوجب عقاب در حق شان شود و بیان شان خواہ بزبان خواہ بعمل کہ بحکم لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ ملحق بآن ست باعثِ عقاب یا عتابِ دیگران شود۔ با این اگر سرمایہ تعذیب و مؤاخذہ نفس قبحِ افعال است و علم بدان شرطِ آن، چنانکہ ظاہر ست، لازم بود کہ میان فرائض و سنن باعتبارِ ترتّب ثواب و عقاب ہم فرقے باشد۔ و اگر موجبِ مواخذہ امر و نہی است و علم بدان شرطِ آن، ازین سخن چہ سود کہ "سننِ مؤکدہ در اصلِ حسن با فرائض برابری میکند" چہ این وقت مصداقِ فرضیت امر و نہی خواہد بود نہ حُسن و قبح گو بضرورت مراعاتِ حکمت منشأ امر و نہی ہمان حسن و قبح شدہ باشد، زیرا کہ فرض ہمان ست کہ بر نا کردنش اندیشۂ عقاب بود۔

(اب ایک اشکال اور اُس کے جواب کی تقریر بیان کی جائیگی۔ اشکال کا منشا یہ ہے کہ تاکید اور مؤاخذہ کے لئے حسن و قبح اصل ہیں۔ ایجاب و تحریم کا ترتّب ان ہی پر ہوا ہے اور اس اصل تقریر مذکور کے بعد پھر یہ ماحصل لازم آگیا کہ ایجاب و تحریم ہی اصل ہیں تاکید و مواخذہ کی ان کا منشا ہیں حسن و قبح کا۔ پہلے اشکال کی تقریر مطالعہ کیجئے۔ ۱۲ مترجم)

نقص بر اشکال

باقی رہا یہ کہ عذاب کا ترتّب کہ عتاب بھی اُسی کی ایک قسم ہے ایجاب و تحریم پر ہے حسن و قبح پر نہیں جس کا نتیجہ یہ ہو کہ یہ لازم آجائے کہ حسن و قبحِ افعال پر انبیاء علیہم السلام کی اطلاع اُن کے حق میں مستوجبِ عقاب ہو جائے اور اُن کا بیان کر دینا کہ یہ امر حَسَن ہے اور یہ قبیح خواہ زبان سے خواہ عمل سے کہ بحکم لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ عمل بھی بیان ہی سے ملحق ہے، دوسروں کے عقاب یا عتاب کا موجب ہو جائے۔ اس کے پیش نظر اگر تعذیب و مواخذہ کا اصل سبب صرف قبحِ افعال ہے اور اس قباحت کا علم اُس (مواخذہ کی) شرط ہے جیسا کہ ظاہر ہے تو لازم تھا کہ فرائض اور سنن میں ثواب اور عقاب کے ترتّب کے اعتبار سے بھی فرق ہو۔ اور اگر موجبِ مواخذہ (صرف) امر و نہی ہے اور علم امر و نہی اُس (مواخذہ) کی شرط۔ تو اس بات سے کیا فائدہ حاصل ہوا کہ سنت مؤکدہ اصل حسن میں فرائض کے ہم پلّہ ہیں۔ کیونکہ اب تو فرضیت کا مصداق امر و نہی ہوگا نہ حسن و قبح۔ اگرچہ مراعاتِ حکمت کی بناء پر امر و نہی کا منشأ وہی حسن و قبح ہوا ہو۔ کیونکہ فرض وہی ہے جس پر عمل نہ کرنے سے اندیشہ عذاب کا ہو۔

جواب این اندیشه می باید شنید حسن و قبح افعال بدو گونه است و علم بدان نیز بدو نوع۔
اعنی چنانکه نوعے از حسن و قبح از لوازم ذات و مقتضیاتِ ماہیات آنہاست و نوعے
عرضی کہ پس از صدورِ امر و نہی از اں جانب بایں جانب عارض می شود ہمچنان علم باد امر و
نواہی متعلقہ بحسن و قبح نیز بدو نوع است۔ یکے فطری و اجمالی دیگرے شرعی و تفصیلی۔
چون تفصیلِ احکام بر تفصیل این اجمال توقفے دارد اول شرح این معما می کنم

اب اس اندیشہ کا جواب سننا چاہئے۔ حسن و قبح افعال دو قسم پر ہے اور اُس کے علم کی بھی دو قسمیں ہیں۔ یعنی جس طرح کہ حسن و قبح کی ایک نوع وہ ہے کہ حسن و قبح ان کی ماہیات کے لوازم ذات اور مقتضیات میں سے ہو۔ اور ایک نوع عرضی ہے کہ امر و نہی کے بعد اُس جانب سے اِس جانب کو عارض ہوتی ہے۔ اسی طرح اُن اوامر و نواہی کے علم کی بھی جو حسن و قبح سے متعلق ہوں دو نوع ہیں۔ ایک فطری و اجمالی۔ دوسری شرعی و تفصیلی۔ چونکہ احکام کی تفصیل اس اجمال کی تفصیل پر موقوف ہے۔ اس لئے اوّل ہم اس معمّے کی شرح کرتے ہیں۔

حسن و قبحے کہ از لوازمِ ذات افعال ست و بحوالۂ آیات اول اشارہ بہمان رفتہ مقتضاء صورتِ نوعیہ و ہم صورت شخصیۂ آن افعال می باشد و چنانکہ صورت نوعیۂ انسانی وغیرہ و صورت شخصیہ از افراد انسانی وغیرہ لاجرم مشتمل بر قدرے از حسن و قبح می باشد زیراکہ صورت ہمین تقطیع را گویند کہ بحاصلِ اقترانِ وجود مادہ و عدمِ آن ”کہ در اطراف مشہود است“ تعبیر توان کرد و این خود ضرور است کہ حسن المنظر یا کریہ المنظر باشد، ہمچنین ماہیاتِ افعال و صور شخصیۂ آن را ضرور ست کہ با قترانِ وجود و عدم کہ ”ممکن را از ان ناگزیر ست، ورنہ ممکن نباشد واجب بود یا ممتنع۔ کیفیتے پیدا کند کہ پس از حصول در قوتِ درّاکہ مطبوعِ طبع افتد یا مکروہ نماید۔ و ازین جا چنانکہ لزومِ ذات این قسم حُسن و قبح ہویدا شد عقلی بودن آن نیز پیدا شدہ باشد۔

وہ حسن و قبح جو کہ افعال کے لوازم ذات میں سے ہے اور مع حوالہ آیات اُس کی جانب ہم اشارہ کر چکے ہیں اُن افعال کی صورتِ نوعیہ اور نیز صورتِ شخصیہ کا مقتضا ہوتا ہے۔ اور جیسا کہ صورت نوعیۂ انسانی وغیرہ اور صورت شخصیہ افراد انسانی وغیرہ کے لئے ضروری ہے کہ حسن و قبح کی ایک خاص قدر پر مشتمل ہوں۔ کیونکہ صورت اُسی تقطیع (یعنی قطعۂ خاص) کو کہتے ہیں جس کو مادے کے وجود و عدم کے جو اُس کے اطراف میں مشہود ہوتا ہے ”حاصل اقتران“ سے تعبیر کر سکتے ہیں اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ خوبصورت ہو یا بدصورت ہو۔ ایسا ہی ماہیاتِ افعال اور اُن کی صور شخصیہ کے لئے ضروری ہے کہ وجود اور عدم کے اقتران سے وہ ایک ایسی کیفیت پیدا کریں کہ وہ قوت مدرکہ میں حاصل ہونے کے بعد طبیعت کے لئے مقبول ہو یا مکروہ اور ناگوار ہو۔ اور وجود و عدم کا اقتران وجود ممکن کے لئے ضروری ہے بغیر اس کے چارہ نہیں ورنہ وہ وجود (ممکن نہ رہیگا) واجب ہوگا یا ممتنع۔ اور یہاں سے جس طرح اس قسم کے حسن و قبح کا لزوم ذاتی روشن ہو گیا اُس کا عقلی ہونا بھی واضح ہو گیا۔

مرتبۂ دوم از حسن و قبح آنکہ چون امر و نہی بہ نسبت فعلے از افعال صادر شد باین وجہ کہ اطاعتِ رب خلائق نیز از حسنات است و حسن آن لازم ذات، و آن ہم آنچنان کہ عاقلے از عقلاء در آن متأمل نتوان شد۔ وقتیکہ آن فعل بہ نیتِ طاعت ادا کردہ شد۔ لباسے دیگر از حسن در بر میکشد۔ وجہش آن کہ چون مفہوم طاعت بر آن فعل عارض شد حسنیکہ لازم این مفہوم بود لازم است کہ آن فعل را عارض شود۔ مگر چون صفت عارضہ اولاً و بالذات اعنی در اصل صفت واسطہ فی العروض می باشد۔ آرے در نمائش گاہ شہادت تہمتے بنام معروض می نہند۔ الاجرم این حسن کہ لازم ذات مفہوم طاعت است در حق افعال عرضی باشد مثل حسن و قبح اول لازم ماہیت آن نبود۔ پس این حسن و قبح چنانکہ در حق مفہوم طاعت عقلی است بحسابِ ماہیاتِ افعال شرعی باشد۔ چہ این قسم حسن و قبح از تفریعات امتثال اوامر و نواہی و عدم امتثال آنست کہ بے صدور اوامر و نواہی محال و امر و نہی ابتدائی کہ عین شرع است۔

حسن و قبح کا دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ جب افعال میں سے کسی فعل کیلئے امر و نہی کا حکم صادر ہو جائے تو اس وجہ سے کہ پروردگار عالم کی اطاعت بھی حسنات میں سے ہے اور حسن اُس (اطاعت) کا لازم ذات ہے اور وہ حسن بھی ایسا کہ صاحب عقل لوگوں میں سے کوئی عقل والا اس میں متامل نہیں ہو سکتا۔ جب بھی وہ فعل بہ نیت طاعت ادا کیا جائے گا تو وہ فعل حسن کا ایک نیا لباس زیب تن کر لے گا اور اُس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ مفہوم طاعت اس فعل کو عارض ہو گیا تو جو حسن اس مفہوم کو لازم تھا ضروری ہے کہ وہ اس فعل کو عارض ہو جائے۔ مگر چونکہ صفت عارضہ ہی اول اور بالذات یعنی بالذات، اصل صفت بن واسطہ فی العروض ہوتی ہے (جس طرح آئینہ اگر آفتاب کے مقابل کچھ ترچھا رکھا جائے اور اُس آئینہ کی وہ چمک جو اس میں آفتاب سے آئی تھی کسی کی آنکھوں پر ڈالی جائے تو یوں کہا جائیگا کہ آئینہ کی چمک نے نگاہ کو خیرہ کر دیا۔ اُس چمک کی نسبت آئینہ کی طرف بالذات سمجھی جائیگی کہ آنکھ کے اوپر عروض کا وہی واسطہ بنا ہے اور آفتاب کی طرف اس کی نسبت بالعرض ہوگی درانحالیکہ اصل اس چمک کی نورِ شمس ہی ہے مگر چونکہ واسطہ فی العروض وہ نہیں تھا بلکہ آئینہ تھا اس لئے آئینہ ہی کے حق میں وہ صفت اول اور بالذات مانی جاتی ہے ۱۲ مترجم) ہاں اس نمائش گاہ عالم شہادت میں معروض کے نام پر ہی تہمت لگائی جاتی ہے (شعر) کار زلفِ تست مُشک افشانی اما عاشقاں + مصلحت را تہمتے بر آہو چین بستہ اند ۱۲ مترجم) اس لئے ضروری ہے کہ یہ حُسن جو کہ مفہوم طاعت کا لازم ذات ہے افعال کے حق میں عرضی ہوگا۔ پہلے حسن و قبح کی طرح اُن افعال کا لازم ماہیت نہ ہوگا۔ تو یہ حسن و قبح جس طرح کہ مفہوم طاعت کے حق میں عقلی ہے۔ ماہیات افعال کے حساب میں شرعی ہوگا۔ کیونکہ یہ حسن و قبح تفریعات میں سے ہے اوامر و نواہی کے امتثال اور عدم امتثال کی کہ اوامر و نواہی کے صدور کے بغیر اُن (حسن و قبح) کا وجود محال ہے۔ اور امر و نہی کو آپ جانتے ہیں کہ عین شرع ہے۔

از ینجا دانستہ باشی کہ اختلاف فیمابین ماتریدیہ و اشعریہ اختلاف لفظی است ہر یکے ازین

بزرگواران بشرح و بسط یکے ازین دو جہت پرداختہ و جہت دیگر را ہمچنان گذاشتہ۔ نہ آنکہ بانکار **قسم دوم ساختہ**۔ بالجملہ حسن و قبح ثانی شرعیست و حسن و قبح اول عقلی۔ باین معنی کہ عقول عقلا را قبل ورودِ شرع شریف گنجائش ادراک آن ست، اگرچہ افراد معدودہ باشند کہ بکمالِ عقل رسیدہ اند، یعنی انبیاء و کُمّلِ اولیاء۔ پس گویا اوشان درین بارہ ہمچو بینایان اند کہ بے اطلاع کسے اشیاء مبصرہ را بشرط نور و عدم حیلولۃ چیزے ادراک می کنند۔ و ہمانا مصداق کلمہ اولوالابصار ہستند کہ شنیدہ باشی یا باین معنی کہ ادراک آن حسن و قبح بدیدہ بصیرت است اگرچہ بواسطہ نصوص شرعیہ باشد و این چنان باشد کہ سوزنے باریک با چیزے دیگر ہمچنین پیش نظر کسے افتادہ باشد کہ نظرش چندان تیز و صاف نباشد۔ مگر چون وجودش ہمچنان است کہ خود نمایاں شود و شاہد وجود خود شود و نظرش نہ چنین کہ حاجتِ اعلام و تنبیہِ دیگران نبود۔ اکثر ہمین است کہ باِخبار بینایانِ صافی نظر ادراکِ این چنین اشیاء چنین کس را میسر آید۔ مگر این ادراک تاہم ادراک بچشم خویشتن است نہ ہمچو استماعاتِ محضہ کہ چشم را ہیچگونہ دران دخل نبود، تقلید محض نیست کہ ہرچہ مخبران گفتند گفتند۔ غرض بطور منع خلو ہرچہ ادراک آن عقلی است ازین دو احتمال خالی نیست۔

اور یہاں سے آپ یہ بھی جان گئے ہونگے کہ ماتریدیہ اور اشعریہ میں جو اختلاف ہے وہ اختلاف لفظی ہے۔ ان بزرگوں میں سے ہر ایک نے ان دو جہت میں سے ایک کی شرح و بسط کی ہے، اور دوسری جہت کو ویسے ہی چھوڑ دیا۔ یہ نہیں ہے کہ انھوں نے دوسری قسم کا انکار کر دیا کہ اس صورت میں بیشک اختلاف حقیقی ہو سکتا تھا۔)

حاصل کلام یہ ہے کہ حسن و قبح ثانی شرعی ہے اور حسن و قبح اول عقلی۔ (عقلی) باین معنی کہ عقلاء کی عقول کے لئے شرع شریف کے وارد ہونے سے قبل اُن کے ادراک کی گنجائش ہے اگرچہ وہ معدودے چند افراد ہوں جو کہ کمال عقل پر پہنچے ہوئے ہوں یعنی انبیاء اور اولیاء کاملین۔ پس گویا وہ اس بارے میں اُن صاحب نظر لوگوں کی طرح جو کسی کے بتائے بغیر خود ہی اشیاء مبصرہ کا

بشرطیکہ روشنی ہو اور کوئی چیز بیچ میں حائل نہ ہو ادراک کر لیتے ہیں اور حقیقت میں کلمہ اولو الابصار جو آپ سنتے رہے ہیں اُس کے مصداق یہی ہیں۔ یا اس معنی سے (بھی عقلی کہہ سکتے ہیں) کہ اُس حُسن و قبح کا ادراک چشم بصیرت سے ہوتا ہے۔ اگرچہ نصوص شرعیہ کے واسطے سے ہو اور یہ ایسا ہوگا جیسے سوئی یا ایسی ہی کوئی اور چیز کسی ایسے شخص کی نظر کے سامنے پڑی ہو کہ اس کی نظر چنداں تیز اور صاف نہ ہو۔ مگر چونکہ اُس کا وجود اتنا بڑا نہیں ہے کہ خود نمایاں ہو اور اپنے وجود کا شاہد خود بن جائے اور اُس کی نگاہ ایسی نہیں ہے کہ اس کو دوسروں کے بتانے اور تنبیہ کرنے کی حاجت نہ ہو اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ صاف نظر اخبار دیکھنے والے ایسی چیزوں کو جلد پکڑ لیتے ہیں جن سے ضعیف البصر قاصر رہتے ہیں۔ مگر یہ ادراک پھر بھی ایسا ادراک ہے جو اپنی ہی آنکھ کے ذریعہ سے ہوا ہے محض سنی سنائی باتوں کی طرح نہیں کہ کسی طرح بھی اُن میں اپنی دید کا دخل نہ ہو تقلید محض نہیں ہے کہ جو کچھ بھی خبر دینے والوں نے کہنا چاہا کہہ دیا (اور مان لیا گیا)۔ غرض بطور منع خلو کے یہ بات ہے کہ ہر وہ چیز جس کا ادراک عقلی ہے وہ ان دو احتمال سے خالی نہیں ہے۔

چون انقسام حسن و قبح بدو قسم مسطور مقرر شد، وقت آنست کہ انقسام علم نیز بدو قسم واضح کردہ شود۔ باید دانست کہ علم حسن و قبح ذاتی کہ ہماں را عقلی باید گفت نیز بدو نوع است، یکے طبعی دوم شرعی۔ اول بثانی اشارہ میکنیم باز بیان اول خواہم کرد۔ خود جناب باری تعالیٰ و تقدس در کلام پاک ارشاد می فرماید ان اللہ یامر بالعدل والاحسان و ایتاء ذی القربیٰ وینھیٰ عن الفحشاء والمنکر والبغی۔ وہم در کلام پاک ارشاد ست۔ ان اللہ لایامر بالفحشاء

علم حسن و قبح ذاتی کی دو قسمیں ایک طبعی دوسرا شرعی

جب حسن و قبح کے دو قسم مذکورہ بالا پر منقسم ہونے کی پوری وضاحت ہو چکی تو اب وقت آگیا ہے کہ علم کا دو قسموں پر منقسم ہونا بھی واضح کر دیا جائے۔ جاننا چاہئے کہ حسن و قبح ذاتی کا علم بھی کہ اسی کو عقلی کہنا چاہئے دو قسم پر ہے ایک طبعی دوسرا شرعی اول ہم دوسرے کو بتائیں گے

بیان حسن و قبح شرعی

پہلے کا بیان کریں گے۔ خود جناب باری تعالیٰ و تقدس اپنے کلام پاک میں ارشاد فرماتے ہیں۔

ان اللہ یامر بالعدل والاحسان و ایتاء ذی القربیٰ وینھیٰ عن الفحشآء والمنکر والبغی	بیشک اللہ تعالیٰ اعتدال اور احسان اور اہل قرابت کو دینے کا حکم فرماتے ہیں اور کھلی بُرائی اور مطلق برائی اور ظلم کرنے سے منع فرماتے ہیں۔

اور نیز کلام پاک میں ارشاد ہے:۔

قل ان اللہ لا یَامُرُ بالفحشآءِ	کہدو کہ اللہ تعالیٰ کھلی برائیوں کا حکم نہیں دیتا۔

وہم در شان نبی صلی اللہ علیہ وسلم می فرماید الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونہ مکتوبا عندھم فی التوراۃ والانجیل یامرھم بالمعروف وینھٰھم عن المنکر ویحل لھم الطیبٰت ویحرم علیھم الخبٰئث ویضع عنھم اصرھم والاغلال التی کانت علیھم۔ پس ہر کہ عقل صائب داشتہ باشد و از مذاق سخن آشنا بود خود می شناسد کہ مقصود ازین آیاتِ بینات بیان عادات خداوندی و طبیعت محمدیست صلی اللہ علیہ وسلم۔ غرضم این ست کہ عادت مستمرہ خداوندی این ست، و طبیعت مستقرہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہمین۔ و ہمین ست کہ صیغۂ مضارع اختیار فرمودہ اند۔ تا دلالت بر تجدد کند کہ از ضروریات عاداتِ مستمرہ و طبیعاتِ مستقرہ است۔ و پُر ظاہر است کہ استمرارِ این افعال و استقرار این خصال بے انتفاءِ صدورِ اضداد آنہا کہ امر بالمنکر وغیرہ است متصوّر نیست۔ و این ہم ہویداست کہ حسن باوصاف معلومہ از عدل و احسان وغیرہ کہ در آیات مسطورہ بآن اشارہ رفتہ ہم آغوش است۔ و قبح با اضداد آنہا کہ ہم در آیات مرقومہ بآن ایما فرمودہ اند ہمدوش۔ پس باین طریق بحسن و قبح ہر فعل و قول و ہر خیال و حال و ہر خصلت و عادت پے توان بُرد و باین وجہ این علم را تفصیلی ہم توان گفت چنانکہ علم شرعی می گویند۔

اور نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں فرماتے ہیں:۔

الذین یَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِیَّ الْاُمِّیَّ	جو لوگ ایسے رسول نبی امی کا اتباع کرتے ہیں جن کو

الذی یجدونه مکتوبًا عندھم فی التورٰىة والانجیل یامرھم بالمعروف وینھٰھم عن المنکر ویحل لھم الطیبٰت ویحرم علیھم الخبٰئث ویضع عنھم اصرھم والاغلل التی کانت علیھم

وہ لوگ اپنے پاس توریت وانجیل میں لکھا ہوا پاتے ہیں (جن کی صفت یہ بھی ہے کہ) وہ اُن کو نیک باتوں کا حکم فرماتے ہیں اور بُری باتوں سے منع کرتے ہیں اور پاکیزہ چیزوں کو اُن کیلئے حلال بتلاتے ہیں اور گندی چیزوں کو (بدستور) ان پر حرام فرماتے ہیں اور اُن لوگوں پر جو بوجھ اور طوق تھے ان کو دور کرتے ہیں۔

پس جو شخص کہ عقل صائب رکھتا اور مذاق سخن سے آشنا ہوگا خود پہچان جائیگا کہ ان آیات بینات سے عادات خداوندی اور طبیعتِ محمدی کا بیان کرنا مقصود ہے۔ میری غرض یہ ہے کہ عادتِ مستمرہ خداوندی یہ ہے اور طبیعت محمدی جس خصلت پر اٹل ہے وہ بھی وہی یعنی (عادت اللہ کے مطابق) ہے۔ اور یہی سبب ہے کہ (یامرھم وینھٰھم وغیرہ میں) صیغۂ مضارع اختیار فرمایا ہے تاکہ تجدد پر دلالت کرے جو عادات مستمرہ اور طبیعات مستقرہ کی ضروریات میں سے ہے اور یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ ان افعال کا استمرار (یعنی خاص شان پر جاری رہنا) اور ان خصلتوں کا استقرار (یعنی اپنی خاص شان پر قائم رہنا) اُن کی اضداد کے صدور کی کہ امر بالمنکر اور نہی عن المعروف وغیرہ ہیں۔ نفی واقع ہونے کے بغیر متصور نہیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اوصاف معلومہ "عدل" اور "احسان" وغیرہ کے ساتھ جن کی طرف آیات مرقومہ میں اشارہ کیا گیا ہے حسن لازم ہے اور ان کی اضداد کے ساتھ قبح لازم ہے۔ جن کی طرف آیات مذکورہ میں ایماء فرمایا گیا ہے۔ پس اس طریقہ سے ہر فعل اور ہر قول اور ہر خیال اور حال و ہر خصلت وعادت کے حسن و قبح کا کھوج نکل سکتا ہے اور اس وجہ سے اس علم کو تفصیلی بھی کہہ سکتے ہیں۔ جیساکہ علم شرعی کہتے ہیں۔

باقی ماند علم طبعی کہ آنرا علم اجمالی ہم نام نہادن زیباست۔ آن ہم باشاراتِ نقل ثابت ست چنانکہ بشہادتِ عقل بہ ثبوت می پیوندد۔ بیانش اگر می خواہی بشنو کہ معروف و منکر را معروف و منکر گفتن خود براین قدر دلالت دارد کہ عقل را با معروف سابقۂ آشنائی ست

علم حسن و قبح کو شرعی علم تفصیلی اور علم طبعی کو علم اجمالی کہنا مناسب ہے

واز منکر ہمہ نہج ناآشنا۔ چہ معروف در لغتِ عرب ہماں را گویند کہ از پیشتر دیدہ و دانستہ باشند و منکر آن را کہ نشناسند و ندانند۔ وہم حدیثِ مرقومۂ بالا اذا سرتک حسنتک وساءتک سیئتک فانت مؤمن نیز باین جانب مشیر است کہ قلب انسانی با معروف و منکر نسبتے دارد کہ ذائقہ زبان با شیرین و تلخ چنانکہ ذائقہ دران زبان بے سابقہ بیان خوبی و زبونی شیرین و تلخ در اول بار کہ شیرین و تلخ را بر زبان نہند از ین خوشحال و ازان پراگندہ بال می شوند ہمچنین معروف و منکر را بہ نسبت اہلِ دل بشناس کہ این چنان ست و آن چنین۔

باقی رہا علم طبعی کہ اس کا نام علم اجمالی رکھنا بھی زیبا ہے وہ بھی اشارات نقل سے ثابت ہے جس طرح عقل کی شہادت سے اُس کا ثبوت ملتا ہے۔ اُس کا ثبوت اگر تم چاہتے ہو تو سنو:۔

معروف و منکر کو معروف و منکر کہنا خود اس مفہوم پر دلالت کرتا ہے کہ عقل کو معروف کے ساتھ سابقہ آشنائی ہے اور منکر سے ہر طرح ناآشنا (منکر کو جب عقل پہچانتی ہے تو معروف کے واسطہ سے یعنی بحیثیت ضد معروف) کیونکہ معروف لغت عرب میں اسی کو کہتے ہیں جو کہ پہلے سے دیکھا اور جانا ہوا ہو اور منکر اُس کو کہتے ہیں جس کو نہ پہچانتے ہوں اور نہ جانتے ہوں اور حدیث مذکورہ بالا بھی یعنی اذا سرتک حسنتک وساءتک سیئتک فانت مؤمن (جب تجھ کو نیک کام کرنا اچھا لگے اور برا کام کرنا ناگوار گذرے تو تو مؤمن بن گیا) اس طرف اشارہ کرتی ہے کہ قلب انسانی معروف و منکر کے ساتھ وہ نسبت رکھتا ہے جو ذائقہ زبان کو میٹھے اور کڑوے کے ساتھ۔ جس طرح اچھے اور بُرے، میٹھے اور کڑوے مزوں کی پہلے کیفیت ظاہر ہوئے بغیر ہی جب اول مرتبہ ہی میٹھے یا کڑوے کو زبان پر رکھتے ہیں تو میٹھے سے خوش حال اور کڑوے سے بدحال ہوجاتے ہیں، اسی طرح معروف اور منکر کو بہ نسبت اہل دل کے سمجھ لیجئے کہ یہ ایسا اور وہ ایسا۔

اضافۂ زبان

با این ہمہ ہر کس را می بینی کہ از خدائے علیم بشنود یا از مردِ حکیم، ہر چہ باشد از عقلِ خود می پرسد۔ اگر تصدیق کرد مطمئن می نشیند، ورنہ شکہا اگرچہ زیر پردۂ ایمانی باشد می آفریند بہر طور اگر عقل باشد آن اشارات ربانی و این شہادات روحانی براین قدر گواہ است کہ

طبیعت انسانی با معروف رابطۂ پنہانی دارد۔ و مرادم از علم طبعی ہمین قدر است و اجمالی بودنش بہ نسبت علم شرعی کہ تفصیلی است ہویدا است احتیاج بیان وجہش نیست۔

ان سب کے باوجود ہر شخص کو آپ دیکھتے ہیں کہ خدائے علیم سے (اُن کا ارشاد) سنے یا کسی مرد حکیم (کی بات) سنے جو کچھ بھی ہو اپنی عقل سے پوچھتا ہے۔ اگر اُس نے تصدیق کر دی تو مطمئن ہو کر بیٹھ جاتا ہے ورنہ شبہات پیدا کرنے لگتا ہے اگرچہ پردۂ ایمانی کے نیچے ہی رہیں۔ بہر حال سمجھدار کو اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ وہ اشارات ربانی اور یہ شہادات روحانی اس حقیقت پر گواہ ہیں کہ معروف کے ساتھ طبیعت انسانی ایک مخفی رابطہ رکھتی ہے اور اس "قدر" میری مراد ہے "علم طبعی" سے۔ اور اُس کا اجمالی ہونا بہ نسبت علم شرعی کے جو کہ تفصیلی ہے کھلی ہوئی بات ہے اُس کی وجہ بیان کرنے کی حاجت نہیں۔

اکنون می باید شنید کہ امر و نہی و وجوب و حرمت نیز ہمین طور بدو گونہ است طبعی و شرعی۔ و اجمالی و تفصیلی، اوامر و نواہی کہ بلسان الغیب زبان فیض ترجمانِ انبیاء علیہم السلام بنی آدم را سرمایۂ ایجاب و تحریم گردیدہ، آن خود ہویدا است منکرش کیست و حاجت اثبات او چیست فقط بغرض آنکہ اختلاط احکام رو ندہد این قسم حکم را تفصیلی نام می نہم۔ و وجہ تسمیہ خود ظاہر است مگر قسم دیگر کہ احکام اجمالی ست بیانش ضرور است۔ می باید شنید کہ ہر چہ حسن است رغبت بقدر حسنِ او، و ہر چہ قبیح است نفرت بقدر قبح او در جذر فطرت ہر کس نہادہ اند۔ مگر این اقبال حالی و این اجتنابِ اجمالی خود ازین قدر خبر می دہد کہ بزبان حال پنہان ازان طرف امر و نہی میرسد۔ گو بقدر ذکاوتِ خود اذکیا، پس ازین اجمالِ فطری گونہ تفصیل نیز در خود دیدہ باشند۔ دلیل برین دعوی اوّل خود فطرت ہر کس ست، مگر باین نظر کہ در وقتِ فسادِ طبیعت فطرت را چہ اعتبار، مقتضایش در چنین اوقات ظاہر نمی شود، مناسب آنست کہ چیزے دیگر گفتہ شود۔

اب سننا چاہئے کہ امر و نہی اور وجوب و حرمت کی بھی اسی طور پر دو قسمیں ہیں۔ طبعی یا اجمالی اور شرعی یا تفصیلی۔ جو اوامر و نواہی کہ انبیاء علیہم السّلام کی لسان غیب اور زبان فیض ترجمان سے

بنی آدم کے لئے ایجاب و تحریم کا سرمایہ بنے وہ خود ظاہر ہیں اُن کا کون منکر ہے اور اُن کے اثبات کی حاجت ہی کیا ہے۔ صرف اس غرض سے کہ احکام میں اختلاط نہ پیدا ہو جائے حکم کی اس قسم کا ہم "تفصیلی" نام رکھتے ہیں اور وجہ تسمیہ خود ہی ظاہر ہے۔ مگر دوسری قسم جو کہ احکام اجمالی ہے اُس کا بیان ضروری ہے۔ سو سننا چاہئے۔ جو چیز حسن ہے اُس کی طرف رغبت بقدر اُس کے حسن کے اور جو چیز قبیح ہے اُس سے نفرت بقدر اس کی قباحت کے ہر شخص کی فطرت میں بنیادی طور پر رکھ دی گئی ہے۔ مگر (حسن کی طرف) یہ حامی اقبال اور (قبح سے) یہ اجمالی اجتناب اس بات کی خبر دے رہے ہیں کہ زبان حال سے ایک مخفی طور پر اُس طرف سے امر اور نہی پہنچتے ہیں۔ اگرچہ خود اذکیاء بقدر اپنی ذکاوت کے اس فطرت اجمال کے پیچھے کسی قدر تفصیل کا بھی اپنے میں مشاہدہ کر لیا کرتے ہوں۔ اس دعوے پر دلیل اول خود ہر شخص کی فطرت ہے۔ مگر اس نظر سے کہ فسادِ طبیعت کی حالت میں فطرت کا کیا اعتبار۔ فطرت کا اصل مقتضا ایسے اوقات میں ظاہر نہیں ہوا کرتا مناسب یہ ہے کہ کچھ اور بھی کہہ دیا جائے۔ (یعنی دلائل قائم کئے جائیں)

اول این ست کہ علمِ وجوبِ اطاعت امر و نہی اگر شرعی باشد دور یا تسلسل لازم آید، لاجرم عقلی و طبعی باشد۔ مگر دانی کہ بناء این وجوب و حرمت بجز حسن و قبح بر امرے دیگر نیست پس ہر جا کہ حُسن درج باشد ہمچنین باشد چہ لوازم ذات را تبدّل و تغیر نیست۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ وجوب اطاعت امر و نہی کا علم دو حال سے خالی نہیں عقلی اور طبعی ہوگا یا شرعی) اگر شرعی ہوگا تو دور یا تسلسل لازم آجائیگا (مطلب یہ ہے کہ "امر" جو معروف سے متعلق ہوا اُس کا حسن، اور "نہی" جو منکر پر وارد ہوئی اُس کا قبح ہی امر اور نہی کی اصل علت ہیں جن سے رغبت اور نفرت ہر انسان کی فطرت میں رکھی ہوئی ہے۔ یہی ایجاب و تحریم کا مبنی ہیں جس پر عقلی اور نقلی دلائل مفصل گذر چکے ہیں۔ اب اگر امر و نہی کی اطاعت کے وجوب کو شرعی کہا جائے گا تو حاصل یہ ہوگا کہ امر و نہی کی اطاعت موقوف ہے ایجاب من اللہ پر اور یہ ایجاب موقوف ہے اُسی امر و نہی کی اطاعت پر جو فطرت انسانی میں مرکوز ہے اور یہی دور یعنی توقف شے

علی نفسہ ہے اور اگر اُس کے لئے کوئی اور موقوف علیہ لائیں گے تو اس موقوف علیہ کے لئے دوسرا موقوف علیہ درکار ہوگا اور پھر تسلسل قائم ہو جائیگا یہ بھی باطل ہے جب اس علم کا شرعی ہونا محال ہوا تو اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ وہ عقلی و طبعی ہوگا۔ مگر یہ تم جانتے ہو کہ بنا اس وجوب اور حرمت کی بجز حسن اور قبح کے کسی دوسرے امر پر نہیں ہے تو جہاں بھی حسن مندرج ہوگا ایسا ہی ہوگا کیونکہ لوازم ذات میں تبدّل و تغیّر نہیں ہوتا۔

دوم اینکہ جملۂ ھدی للمتقین صاف بر این امر دلالت دارد کہ صفت اتقا در متقین از نزول قرآن شریف سابق است چنانچہ پوشیدہ نیست۔ مگر قبلِ نزولِ قرآن تقوی باین معنی کہ ہرچہ غیر مرضی خدا بود آن را غیر مرضی حق فہمیدہ بگذاشتہ باشند متصور نیست، ورنہ حاجتِ انزالِ کتب چہ باشد، لاجرم بمعنی قصد احتراز باشد۔ مگر چون قصد احتراز را ضرور است کہ یک نوع تقاضا بود، شرعی باشد، یا طبعی، عقلی باشد یا نقلی چنانچہ ظاہر است۔ و این جا از جانب شارع از پیشتر ہیچ خبر نیست، ورنہ ہدایت چہ معنی داشتے بالضرور تقاضا پنہانی اندرہ طبیعت انسانی باشد اکنون اطلاق ھُدًی نیز بہ کتاب اللہ درست آید و دعوی فطریت امر و نہی اجمالی ہم راست گردد۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جملہ ھُدًی للمتقین صاف اس امر پر دلالت رکھتا ہے کہ متقین میں صفت اتقا نزول قرآن مجید سے سابق ہے۔ چنانچہ یہ ظاہر بات ہے مگر نزول قرآن سے پہلے تقوی باین معنی کہ جو اللہ تعالیٰ کی مرضی کے خلاف ہو اُس کو یہ سمجھتے ہوئے چھوڑ کر یہ اللہ تعالیٰ کی مرضی کے خلاف ہے ظاہر ہے کہ متصور نہیں ہو سکتا۔ ورنہ کتابیں نازل کرنے کی حاجت ہی کیا ہوتی۔ اسلئے ضروری ہوا کہ بمعنی قصد احتراز ہو (اس لئے معنے یہ ہونگے کہ ہدایت ہے اُن لوگوں کے لئے جو قبیح افعال سے بچنے کا ارادہ رکھتے ہیں) مگر چونکہ قصد احتراز کے لئے ضروری ہے کہ کسی قسم کا تقاضا ہو۔ خواہ شرعی ہو یا طبعی، خواہ عقلی ہو، یا نقلی، چنانچہ ظاہر ہے اور یہاں پہلے سے شارع کی طرف سے کسی خبر کا تحقّق ہوا ہی نہیں۔ ورنہ ہدایت کے کیا معنی ہوتے تو بالضرور

تقاضا مخفی بھی طبیعت انسانی ہی کی راہ سے ہوگا۔ (کہ وہی امر و نہی طبعی ہے) اب ھُدًی کا اطلاق بھی کتاب اللہ پر صحیح ہوگا اور امر و نہی اجمالی کے فطری ہونے کا دعوی بھی درست ہو جائیگا۔

بالجملہ پس ازین سوالِ حال کہ از لفظ متقین می تراود چہ دلالت بر نوعے از طلب دارد بتقاضائے وعدہ ادعونی استجب لکم بذمۂ رحمت عمیمہ لازم آمد کہ بیان مقصود اصلی طبیعت انسانی کردہ آید و حسن از قبیح و خیر از شر جدا جدا کردہ شود۔ بدین سبب انزال کلام اللہ ضرور افتاد و ھدًی گفتنش سزاوار شد۔ اعنی راہے کہ می طلبیدیم دیدیم۔ و این ظاہر است کہ بناء این احتراز بر قبح اشیاء است، یا آنکہ خلاف مرضی خدا است تعالیٰ و تقدس۔ اگر اوّل ست چہ حاجت کہ دلیلے بیاریم۔ و اگر ثانی بنائیش آخر کار برین میداریم کہ آن قبیح است، ورنہ اگر بر امر و نہی دیگر مبنی داریم دور لازم آید یا تسلسل۔ باقی ماند این کہ بیوجہ باشد، این امر ممکن بود اگر خداوند کریم حکیم و علیم نہ بودے۔ باقی کتاب را باین معنی کہ انجام کار باعث دخول جنت و موجب رضاء خدا خواہد شد ھدًی للمتقین گفتن بخواب خفتگان ماند۔ این معنی و این لفظ و این جملہ را با این معنی چہ کار

الحاصل اس سوالِ حال کے بعد جو کہ لفظ متقین سے مترشح ہو رہا ہے۔ کیونکہ وہ ایک قسم کی طلب پر دلالت کرتا ہے وعدہ اُدْعُوْنِیْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ (مجھ سے مانگو میں تم کو دونگا) رحمت عمیمہ کے ذمہ لازم آیا کہ جو مقصود اصلی طبیعت انسانی کا تھا اُس کو (مفصل) واضح کر دیا جائے اور حسن کو قبیح سے اور خیر کو شر سے الگ الگ کر دیا جائے۔ اس سبب سے کلام اللہ کا نازل کرنا ضروری ہوا اور اس کو ھُدًی کہنا مناسب ہوا یعنی جس راہ کو ہم طلب کر رہے تھے اس کو ہم نے دیکھ لیا۔ اور ظاہر ہے کہ اس احتراز کی بناء (جو تقویٰ بمعنی قصد احتراز میں ہے) تین حال سے خالی نہیں، یا قبح اشیاء پر ہے یا یہ کہ (وہ احتراز اس لئے ہے کہ وہ فعل جس سے احتراز کا قصد ہے) خلاف مرضی خداوند تعالیٰ و تقدس ہے۔ اگر پہلی وجہ (بنا ر احتراز) ہے تو (مسلّم) ہمیں اُس پر دلیل لانے کی ضرورت کیا ہے اور اگر دوسری ہے (یعنی خلاف مرضی حق تعالیٰ) تو اُس (خلاف مرضی) کی بنا بھی آخر کار اسی پر

رکھیں گے کہ وہ قبیح ہے (تو پھر وہی پہلی وجہ ثابت ہو جائیگی) اور اگر اس کی بناء کسی دوسری امر پر رکھیں تو دور لازم آئے گا یا تسلسل - باقی رہا تیسرا احال) یہ کہ بے وجہ ہو - تو یہ امر ممکن تھا جبکہ خداوند کریم حکیم و علیم نہ ہوتا -

باقی یہ کہ کتاب کو اس معنی میں هُدًى لِلْمُتَّقِيْن بیان کرنا کہ انجام کار باعثِ دخول جنت اور موجب رضاءِ الٰہی ہو جائیگی - یہ خواب کی سی باتیں ہیں جو سوتے میں کوئی دیکھے (اور بڑبڑانے لگے) اس معنی اور اس لفظ اور اس جملہ کو اس خیال سے کیا واسطہ -

> سوم اینکہ در آیت اتبعوا احسن ما انزل الیکم من ربکم اشارہ لطیف است باین طرف کہ در طبیعت انسانی رغبتے بجانب حسن نہادہ اند اندرین صورت لاجرم نفرتے از قبیح نیز در جذر طبیعتش ودیعت باشد و دانی کہ مصداق رغبت و نفرت ہمان تقاضا پنہانی ست کہ گفتہ ایم و در امر و نہی بجز تقاضا و طلب دیگر چہ باشد -

تیسری دلیل یہ ہے کہ آیت (مندرجہ ذیل) میں

اِتَّبِعُوْٓا اَحْسَنَ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ	(تم کو چاہئیے کہ) اپنے رب کے پاس سے آئے ہوئے اچھے اچھے حکموں پر چلو - (پارہ ۲۴ رکوع ۳)

ایک لطیف اشارہ ہے اس طرف کہ طبیعتِ انسانی میں حُسن کی طرف ایک رغبت رکھی گئی ہے - اسکے ساتھ یہ بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ قبیح سے ایک نفرت بھی اُس کی فطرت کی گہرائی میں ودیعت کی گئی ہو اور تم جانتے ہو کہ رغبت اور نفرت کا مصداق وہی مخفی تقاضا ہے جس کو ہم پہلے بیان کر آئے ہیں اور امر و نہی میں تقاضاء اور طلب کے سوا اور کیا ہوتا ہے -

> چارم اینکہ کار پردازی ہدایت کہ بذمۂ خود گرفتہ اند چنانچہ می فرمایند ان علینا للھدیٰ و ہم ازین جہت انبیاء و رسل و کتب و صحف را فرستادہ اند چنانچہ فرمودہ اند ھو الذی ارسل رسولہ بالھدیٰ و دین الحق الخ یا ان ھذا القرآن یھدی للتی ھی اقوم اگر دیدۂ باریک بین بود ہمین جانب مشیر است کہ آن طرف علم اجمالی قبل از تفصیل است و چون نباشد اجمال قبل تفصیل می باشد تفصیل این اجمال آنست کہ ہدایت را گم کردگی راہ ضرور افتاد و گم کردگی راہ را طلب راہ مقصود لازم - اگر طلب راہ نیست راہ را چہ گم کرد، باز ہدایت دوا، کدام مرض الغرض بوجوہ کثیرہ وجود طلب اجمالی مقرر ست اگر طالب ذکی است مطلب جلی ست زیادہ نوشتن چہ حاجت این قدر ہم بس ست - وقت آنست کہ باز پس رویم و بہ بیان فرق احکام کہ موعود است متوجہ شویم -

چوتھی دلیل یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے کار پردازی ہدایت کی جو ذمہ داری اپنے اوپر قبول فرمائی چنانچہ ارشاد ہے اِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدٰى (بیشک ہدایت ہمارے ہی ذمہ ہے) اور نیز اسی جہت سے انبیاء اور رسولوں کو بھیجا اور کتابیں اور صحیفے نازل کئے - چنانچہ فرمایا ہے -

هُوَ الَّذِيْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ الخ (پارہ ۲۶ رکوع ۹)	وہ اللہ ایسا ہے جس نے (اس اتمام نور کیلئے) اپنے رسول کو ہدایت (کا سامان یعنی قرآن) اور سچا دین (یعنی اسلام) دے کر بھیجا ہے -
اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِيَ اَقْوَمُ (پارہ ۱۵ رکوع ۱)	بلاشبہ یہ قرآن ایسے طریقہ کی ہدایت کرتا ہے جو بالکل سیدھا ہے -

اگر نگاہ باریک بین ہو (تو مشاہدہ ہو سکتا ہے کہ) اسی جانب یہ سب اشارہ کر رہی ہیں کہ اس تفصیل سے پہلے اُس طرف علم اجمالی موجود ہے - اور کیسے نہ ہو اجمال تفصیل سے پہلے ہی ہوتا ہے - اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ہدایت کے لئے گم کردگی راہ کا پایا جانا ضروری ہے اور گم کردگی راہ کے لئے طلبِ راہِ مقصود لازم - اگر طلبِ راہ نہیں ہے تو راہ گم ہونا کیسا - پھر ہدایت کس مرض کی دوا ہے -

الغرض بہت سی وجوہ سے طلبِ اجمالی ثابت ہے اگر طالب ذکی و فہیم ہے تو بات واضح ہے - زیادہ لکھنے کی کیا ضرورت - اتنا ہی کافی ہے - اب وقت آگیا ہے کہ ہم (مضمون سابق پر) واپس چلیں اور احکام کا فرق بیان کرنے کی طرف جس کا ہم وعدہ کر چکے ہیں متوجہ ہوں -

بایددانست کہ بشہادتِ کریمہ وماخلقت الجن والانس الا لیعبدون وآیہ وماامروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین مراد حق از جن وانس ہمیں عبادت است باقی ماند اینکہ عبادت چیست در بادی النظر چنان می نماید کہ مصداق عبادت فعل ست لیکن دانی کہ اگر حقیقتِ عبادت ہمین افعال بودے مخلص ومنافق وکامل وناقص ہمہ بیک پلہ سنجیدندے وبیک مرتبہ رسیدندے۔ چہ صوم وصلوٰۃ وحج وزکوٰۃ ہمہ بیک صورت می باشد لاجرم مصداق عبادت قصد اطاعت خواہد بود چنانچہ آیت لایستوی القاعدون من المؤمنین غیراولی الضرر والمجاھدون فی سبیل اللہ نیز برین قدر شاہد است چہ مفہوم مخالف غیراولی الضرر ہمین ست کہ اگر باعث قعود ضرر یعنی مرض وغیرہ عذرے قابل اعتبار است استوار مدارج قاعد وقائم ضروری است وانتساب قعود بجانب ضرر وقتے متصور است کہ قصد داشتہ باشد اما مرضے مثلاً مانع تعلق قصد بفعل است۔ ورنہ آن قعود بوجہ عدم القصد خواہد بود آن عدم بہر وجہ کہ باشد۔

جاننا چاہئے کہ اس آیت کریمہ کی شہادت سے

وماخلقتُ الجنّ والانسَ الا لیعبُدون ۝ ۲۷/۲	اور میں نے جن اور انسان کو اسی واسطے پیدا کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں۔
اور آیت وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلِصین لہ الدین ۝	حالانکہ ان لوگوں کو (کتب سابقہ میں) یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی اس طرح عبادت کریں کہ عبادت اسی کے لئے خاص رکھیں۔

ثابت ہے کہ تخلیق جن وانس سے مرادِ حق تعالیٰ یہی عبادت ہے۔ اب اس پر غور کرنا ہے کہ عبادت کیا ہے۔ بادی النظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عبادت کا مصداق فعل ہے۔ لیکن تم سمجھ سکتے ہو کہ اگر عبادت کی حقیقت یہی افعال ہوتے تو مخلص اور منافق، کامل اور ناقص سب ایک ہی پلّے میں تُل جاتے اور ایک ہی مرتبہ پر پہنچ جاتے۔ کیونکہ روزہ اور نماز، حج اور زکوٰۃ (جملہ افعال مومنین مخلصین سے صادر ہوں یا منافقین اور ناقصین سے) سب ایک ہی صورت پر ہوتے ہیں تو ماننا پڑیگا

مصداق عبادت افعال نہیں قصد اطاعت ہے۔

[مص]داق عبادت "قصد اطاعت" ہوگا۔ چنانچہ یہ آیت بھی

[لا ی]ستوی القاعدون من المومنین [غیر] اولی الضرر والمجاھدون فی [سبی]ل اللہ باموالھم وانفسھم	برابر نہیں وہ مسلمان جو بلا کسی عذر کے گھر میں بیٹھے رہیں اور وہ لوگ جو اللہ کی راہ میں اپنے مالوں اور جانوں سے جہاد کریں۔ ۵/۵

[اس] [حقیق]ت پر شاہد ہے۔ کیونکہ مفہوم مخالف غیر اولی الضرر کا (یعنی بغیر صاحب ضرر ہوئے) [یہ] ہے کہ اگر باعثِ قعود ضرر ہو (یعنی مرض وغیرہ کوئی ایسا عذر پیش آگیا جو قابل اعتبار ہے تو جہاد [سے] بیٹھ رہنے والے اور اس میں شریک ہونے والوں کے درجات میں برابری ضروری ہے۔ اور [قعود] کا منسوب ہونا ضرر کی طرف اُسی وقت تصور کیا جا سکتا ہے جب کہ "قصد" رکھتا ہو۔ مثلاً کوئی [ایسا] مرض ہے جو اُس قصد کے فعل میں آنے میں مانع ہو گیا۔ ورنہ وہ قعود بوجہ "عدم القصد" ہوگا۔ وہ [عدم] کسی وجہ سے بھی ہو۔

[و] [ک]تابت ثواب وظیفہ کہ مرض مانع ازان شدہ، چنانچہ احادیث برآن شاہد است، نیز مؤید این [سخ]ن است۔ وہمچنین حدیث انما الاعمال بالنیات وحدیث تبلیغ بمرتبۂ شہادت [ک]سے راکہ تمنائے شہادت داشت وبآرزوئے خود نرسید، وبظاہر این دولت نیافت، مؤید این دعوی [ب]ہ نظر باید لیکن ازان جاکہ ہر چیز را در تحقق خود از شرائط وجود خود ناگزیر است لازم آمد کہ مدار ثواب [و] [ع]قاب کہ درحقیقت ثمرۂ عبادت است چنانکہ دانستی بر علم اجمالی باشد چہ علت موجبہ برائے قصد ہمان علم اجمالی است وبس۔

اور کسی بیماری کے لاحق ہو جانے سے اگر کوئی ایسا عمل بند ہو جائے جو معمولاً جاری تھا اُس پر [ث]واب کا لکھا جانا (جس پر احادیث شاہد ہیں۔ یہ بھی اس بات کا مؤید ہے) کہ مصداقِ عبادت قصد و [نی]ت ہوتا ہے) اور اسی طرح حدیث :-

انما الاعمال بالنیات	اعمال کا مدار نیتوں پر ہے۔

اور وہ حدیث جس میں ایک ایسے شخص کو مرتبۂ شہادت پر پہنچانے کا بیان ہے جو شہادت کی تمنا رکھتا تھا

استشہاد در دعوائی مذکور

ملر اپنی آرزو کو نہ پہنچ سکا۔ اور بظاہر اُس نے یہ دولت نہ پائی۔ یہ بھی اس دعوے کی مدد فرماتی لیکن اس بنا پر کہ ہر چیز کے اپنے تحقق کے لئے اُس کی شرائطِ وجود کا پایا جانا ضروری ہے (مثلاً ذات زید سے تحقق جہاد کے لئے شرط ہے کہ نیت و قصد کے ساتھ اُس کے ہاتھ پاؤں وغیرہ اعضاء ضرر سے محفوظ ہوں) اس لئے ضروری ہوا کہ مدار ثواب و عذاب کا جو کہ درحقیقت ثمرۂ عبادت ہے سب جانتے ہی ہیں، علم اجمالی پر ہے۔ کیونکہ قصد کے لئے جو علّتِ موجبہ ہے صرف وہی علم اجمالی ہی ہے۔

هاں اگر پس از علم اجمالی حالتِ منتظرہ در تحقق قصد و ظہور عزم بودے جائے عذر بود چون علم اجمالی بنسبت وجوب و حرمت در تحقق قصد کافی است بازچہ حاجت کہ انتظار علم تفصیلی کردہ آید هاں این قدر مسلم کہ تعلق قصد بکارے تا وقتیکہ علم تفصیلی نداشتہ باشد محال لیکن تعلق چیز دیگر است و تحقق چیز دیگر۔ بالجملہ مادۂ وجوب و اصل فرضیت ہمان علم اجمالی است و آنچہ واجب ست ہمین قصد ست و بس لیکن چون تعلق قصد موقوف بر علم تفصیلی است بعد وجوب سقوط رو میدہد مگر ظاہر است کہ سقوط خود دلیل وجوب است بے وجوب سقوط صورت نہ بندد و بعد آنکہ قصد بفعلے متعلق شد صدورِ فعل حسب عادت خداوندِ خالق لازم۔ بالجملہ نفس وجوب از علم اجمالی می آید و وجوب ادا پس از علم تفصیلی قرار می گیرد۔

هاں اگر علم اجمالی کے بعد کوئی حالت منتظرہ قصد اور ظہور عزم کے لئے ہوتی تو عذر کا موقع تھا، جب قصد کے تحقق میں بہ نسبت وجوب و حرمت علم اجمالی کافی ہے پھر کیا حاجت ہے کہ علم تفصیلی کا انتظار کیا جائے۔ ہاں یہ بات مسلّم ہے کہ کسی کام کے ساتھ قصد کا تعلق "جب تک کہ علم تفصیلی نہیں رکھتا ہوگا محال ہے۔ لیکن تعلق دوسری چیز ہے اور تحقّق دوسری چیز۔ الحاصل وجوب کا مادہ اور فرضیت کی جڑ وہی علم اجمالی ہے اور جو چیز واجب ہے یہی قصد ہے اور بس لیکن چونکہ قصد کا تعلق موقوف ہے علم تفصیلی پر اس لئے وجوب کے بعد سقوط بھی پیدا ہو جاتا ہے (مثلاً وجوب ادائے جہاد اگر اولی الضرر سے ساقط ہو گیا تو اس سقوط سے وہ وجوب محلِّ اشتباہ

نہیں ہے مترجم) مگر ظاہر ہے کہ سقوط خود دلیل وجوب ہے۔ بغیر وجوب کے سقوط کا ظہور نہیں ہو سکتا۔ اور قصد کے فعل سے متعلق ہونے کے بعد اُس فعل کا صدور خداوند تعالیٰ کی جو اُس کا خالق ہے عادت کے مطابق لازم ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ نفس وجوب علم اجمالی سے آتا ہے اور وجوب ادا علم تفصیلی کے بعد پیدا ہوتا ہے۔

و از این جا معنی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً دانستہ باشی۔ غرضم این ست کہ این کلام بشرط ذوق بر تحقق استحقاق عذاب قبل بعث رسل ہم دلالت دارد این چگونہ باشد۔ صورتش ہمین است کہ عرض کردہ شد۔ بالجملہ ثواب و عقاب بر قصد است و علم اجمالی علت تحقق اوست و علم تفصیلی واسطہ تعلق او۔ تا وقتیکہ علم اجمالی است و نوبت علم تفصیلی نرسیدہ فقط وجوب است و در صورتیکہ علم تفصیلی بدان منضم شدہ از وجوب بوجوب ادا نوبت می رسد۔

اور یہاں سے آپ وما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً کی حقیقت سمجھ گئے ہونگے۔ میری غرض یہ ہے کہ یہ کلام بشرطِ ذوق اس پر بھی دلالت کر رہا ہے کہ "استحقاقِ" عذاب کا تحقق بعثت رسول سے پہلے ہو چکا ہے۔ یہ کیسے ہوگا۔ اُس کی صورت یہی ہے جو عرض کی گئی (یعنی استحقاق عذاب کے لئے بعثت رسول اور علم تفصیلی کے پہنچانے کی حاجت نہیں تھی۔ کیونکہ اس کے لئے علم اجمالی کافی تھا لیکن تعلُّق عذاب کے لئے بعثتِ رسول واقع ہوئی تاکہ اُس کے واسطے سے علم تفصیلی اُن کے پاس پہنچ جائے اور پھر ایجاب و تحریم وجوب میں آئے جس کی تعمیل نہ کرنے پر تعذیب واقع ہو۔ مترجم) حاصل یہ ہے کہ ثواب و عذاب قصد پر ہے اور علم اجمالی اُس کے تحقق کی علت ہے اور علم تفصیلی اُس کے تعلُّق کا واسطہ۔ جس وقت تک صرف علم اجمالی ہے اور علم تفصیلی کی نوبت نہیں پہنچی تو فقط وجوب موجود ہے اور جس صورت میں علم اجمالی کے ساتھ علم تفصیلی بھی منضم ہو گیا تو وجوب سے اب وجوبِ ادا کا مرتبہ آجاتا ہے۔

اکنون می باید شنید کہ اگر شخصے ذہن سلیم و طبعِ مستقیم چنان داشتہ باشد کہ قبل نزول وحی حدود

ہیا کل بعض افعال اورا منکشف می شود چنانچہ نبی را اکثر و بعض اتباعش را گہہ و بیگاہ این چنین پیش می آید۔ و این دعویٰ بہ نسبت حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم از قصہ تسنین قیام رمضان و دیگر سنن ہویدا است و دیگر ہویدا خواہد شد انشاء اللہ۔ باقی ماندند دیگران حضرت بلال را رضی اللہ تعالیٰ عنہ تحیۃ الوضوء در دل افتاد۔ و حضرت خُبَیب را رضی اللہ عنہ نفل قتل بدل آمد و حضرت عمر رضی اللہ عنہ در اکثر امور قبل ورود شرع و نزول وحی دل بدانسو رفت کہ حقیقت الحال بود این چنین اشخاص را شائبہ از وجوب ادا در می گیرد۔ اگر آن اعمال از قسم اعمال واجبہ باشند ورنہ ہر قدر از حسن کہ داشتہ باشد مناسب آن عزیمت بدانسو رو خواہد نہاد و دلیلش ہمان است کہ بیشتر گفتہ شد مگر چون در علم انکشافی بجز علمیکہ بواسطہ وحی باشد ہر علم کہ بود در محل خطرست ممکن کہ از طبیعت یا از شیطان وسوسہ خاستہ باشد و ہر چہ بذہن آید خطائے اجتہادی بود در ورود وجوب ہمان قدر کمی است نبی باشد یا ولی غرض بقدر تفاوت اذہان و تفاوت انکشافات در وجوب ہم تفاوت می باشد۔

اب سننا چاہیے کہ اگر کوئی شخص ایسا ذہن سلیم اور طبع مستقیم رکھتا ہو کہ نزول وحی سے پہلے ہی بعض افعال کی حدود اور خاص صورتیں اس کو منکشف ہو جائیں۔ چنانچہ نبی کو اکثر اور اُن کا اتباع کرنے والوں کو کبھی کبھی ایسا پیش آتا ہے اور یہ دعویٰ بہ نسبت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قیام رمضان کا معمول قائم فرمانے کے قصے اور دیگر عبادات معمولہ سے بالکل ظاہر ہے اور آگے اور ظاہر ہو جائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔ باقی رہے دیگر حضرات تو حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دل میں تحیۃ الوضوء کی نفل وارد ہوئی اور حضرت خُبَیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دل میں قتل کی نفل واقع ہوئی (حضرت خبیب نے اپنے قتل سے پہلے نفل ادا کی تھی) اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا دل اکثر امور میں حکم شریعت وارد ہونے اور وحی کے نازل ہونے سے پہلے ہی اس طرف پہنچ جاتا تھا جو حقیقت حال ہوتی تھی تو ایسے حضرات کو "وجوب ادا" کا ایک شائبہ پہلے ہی اپنی گرفت میں لے لیتا ہے۔ اگر وہ اعمال "اعمالِ واجبہ کی قسم میں سے ہوں، ورنہ جو بھی مقدار حُسن رکھتے

ہوں گے اُس کے مرتبہ کے مطابق وہ عزیمت اُس جانب رُو نما ہو گی اور اُس کی دلیل وہی ہے جو پہلے بیان کی جا چکی۔ مگر چونکہ علم انکشافی میں سوائے اُس علم کے جو بواسطہ وحی حاصل ہو ہر ایک علم جو آئے گا وہ محلِ خطر میں ہے اُس میں یہ امکان ہو گا کہ نفس کے وسوسہ کا نتیجہ ہو یا شیطان کی طرف سے وسوسہ اُٹھا ہو اور جو کچھ ذہن میں آیا خطاء اجتہادی تھی اس لئے وجوب کے وارد ہونے میں اُسی قدر کمی ہو گی۔ نبی ہو یا ولی۔ غرض بقدر تفاوتِ اذہان و تفاوتِ انکشافات وجوب میں بھی تفاوت ہوتا ہے۔

علاوہ برین ایجاب حَسَن و تحریم قبیح بذمۂ خداوند احکم الحاکمین واجب نیست تا بمجرد اطلاع حُسن و قُبحِ چیزے بندگان مطیع فرمان را کاربندیٔ آن لازم آید۔ می توان شد کہ بگرداند حَسَن را حرام و قبیح را واجب سازد۔ ہاں این قدر مسلّم کہ در باب ایجاب و تحریم عادت خداوندی ہمین است کہ بہر چہ حَسَن است امر می فرماید اگر امر می فرماید۔ و از ہر چہ قبیح است منع می فرماید اگر منع می فرماید۔ چنانچہ آیت ان اللہ یامر بالعدل الخ و آیت قل ان اللہ لا یامر بالفحشاء اگر ذوق فہم باشد بر این قدر دلالت دارد و اختیار صیغۂ مضارع کہ برائے تجدد موضوع است عمدہ اشارہ بآنست لیکن ازین چہ لازم کہ اختیار از دست قادر مختار رفتہ باشد بلکہ کاربندیٔ وعدہ و پابندیٔ عادت خود دلیل است بر اختیار در صورت عجز از کارے وعدہ کردن و ناکردن ہر دو بیہودہ سری می باشد کہ تنزیہ خدائے قدوس ازان لازم و واجب۔

اس کے علاوہ حَسَن کا واجب کرنا اور قبیح کو حرام کرنا خدائے احکم الحاکمین کے ذمہ واجب بھی نہیں ہے کہ مطیع فرمان بندوں پر کسی چیز کی نسبت صرف حسن و قبح کی اطلاع سے ہی اس پر کاربند ہونا لازم آجائے۔ اُس کو اختیار ہے کہ اُلٹا کر دے حَسَن کو حرام اور قبیح کو واجب کر دے۔ ہاں یہ بات مسلّم کہ ایجاب و تحریم کے بارے میں عادت خداوندی یہی ہے کہ اگر امر فرماتے ہیں، تو جو حَسَن ہوتا ہے اُسی کا امر فرماتے ہیں اور اگر منع فرماتے ہیں جو قبیح ہوتا ہے اُسی سے منع فرماتے ہیں۔

چنانچہ آیت (مذکورہ بالا) اِنَّ اللہَ یامر بالعدل الخ اور آیت (مذکورہ بالا) قل اِنَّ اللہَ لا یامر بالفحشاء اگر ذوقِ فہم ہو تو اس نظریہ پر دلالت رکھتی ہیں۔ اور اختیارِ صیغۂ مضارع کا جو کہ تجدّد کے لئے موضوع ہوا ہے اُس پر ایک اچھا اشارہ ہے۔ لیکن اس سے (یعنی اس عادت سے کہ وہ حسَن کا حکم کرتے ہیں اور قبیح و فحشا کا امر نہیں کرتے) یہ تو لازم نہیں آتا کہ قادر مختار کے ہاتھ سے اختیار ہی نکل گیا۔ بلکہ وعدے پر کار بند اور عادت کا پابند ہونا خود دلیل ہے اختیار (کے وجود) پر۔ کسی کام سے عاجز ہونے کی صورت میں اُس کے کرنے یا نہ کرنے کا وعدہ کرنا دونوں بیہودہ سری ہوا کرتے ہیں جس سے خداوند قدّوس کی تنزیہ لازم اور واجب ہے۔

بالجملہ تعطیل عباد و قلب قصّہ وجوب و حرمت از آن بے نیاز مطلق ممکن و چون نباشد گنہگاران را از ہمین بے نیازی امید در گزشت و فرمان برداران را از ہمین بے پرواہی زخم در جگر۔ فقط نظر بر حُسن و قبح چیزے را واجب بوجوب حتماً یا حرامش ہمچنین نتوان گفت۔ و تا آنکہ نص قاطع برسد امتثال یا احتراز ضروری نباید پنداشت البتہ وجوب طاعت و حرمت معصیت ہمچو حُسن و قبح طاعت و معصیت عقلی است چنانکہ گفتہ شد ورنہ دور لازم آید یا تسلسُل لیکن در مفہوم طاعت و معصیت خود بر تحقق امر و نہی دلالت موجود است چہ طاعت و معصیت ہمین امتثال امر و نہی و مخالفت امر و نہی را گویند اندرین صورت طاعت و معصیت را تقدم امر و نہی لازم افتاد ہان معروضات مفہوم طاعت و معصیت کہ ذوات افعال حسنہ و قبیحہ است قبل عروضِ مفہوم طاعت و معصیت اعنی پیش ورود شرع شریف و نفاذ امر و نہی و نزول اجلال وحی ازین لزوم دور دور می روند۔ نظر براین این را بر آن قیاس نمودن راہ وسواس پیمودن است۔

الحاصل بندوں کو بیکار چھوڑ دینا (یعنی حسَن کا امر اور قبیح سے منع نہ کرنا) اور وجوب و حرمت کے قصہ کو بالکل اُلٹا کر دینا اُس بے نیازِ مطلق (کے اختیار سے باہر نہیں یعنی بامکان عقلی اُس) سے ممکن ہے اور کیسے نہ ہو، یہی بے نیازی کی شان تو ہے جس سے گنہگاروں کو درگذر کی آس

شانِ بے نیازی کا عجیب منظر

[illegible] ایجاب مذکور

[illegible] ہوئی ہے اور فرمانبرداروں کو یہی بے پرواہی (لرزہ براندام رکھتی اور) جگر زخمی کر دیتی ہے [illegible] چیز کے صرف حُسن اور قبح پر نظر کرتے ہوئے وجوب قطعی کے ساتھ واجب یا حرام قطعی کے ساتھ حرام نہیں کہہ سکتے اور نص قاطع کے پہنچ جانے تک عمل میں لانا یا بچنا ضروری نہ گمان کرنا چاہئے۔ البتہ طاعت کا وجوب اور معصیت کی حرمت، طاعت اور معصیت کے حُسن اور قبح کی طرح عقلی ہے جیساکہ بیان کیا جا چکا ہے ورنہ دور لازم آجائیگا یا تسلسُل۔ لیکن طاعت اور معصیت کے مفہوم میں خود امر و نہی کے تحقق پر دلالت موجود ہے۔ کیونکہ طاعت و معصیت اسی امتثال امر و نہی اور مخالفت امر و نہی کو کہتے ہیں۔ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ طاعت و معصیت، امر و نہی سے مقدّم ہو۔ ہاں طاعت و معصیت کے معروضات جو افعالِ حسنہ و قبیحہ کی ذوات ہیں (مثلاً نماز روزہ وغیرہ افعال حسنہ جو معروض طاعت ہیں اور زنا چوری وغیرہ افعال قبیحہ جو معروض معصیت ہیں) طاعت و معصیت کا مفہوم عارض ہونے سے پہلے یعنی شرع شریف کے ورود اور امر و نہی کے نفاذ اور وحی کے نزول اجلال سے پہلے اُس لزوم سے بعید اور دور ہو کر چلتے ہیں۔ اس پر نظر کرتے ہوئے اِس کو اُس پر قیاس کرنا توہمات کے پیچھے دوڑنا ہے۔

و اگر کسے را این اندیشہ در فکر اندازد کہ موجب اطاعت امر و نہی فقط حسن است چنانکہ دانستہ شد پس چہ فرق بمیان آمد کہ اتباع اوامر و نواہی لازم افتاد و اقتدا حسب اقتضاء حسن و قبح لازم نشد جوابش این ست کہ حسن ابتغاء مرضات اللہ کہ عین اتباع اوامر و نواہی است از حُسن ماہیات افعال بدرجہا قوی ست چہ منشأ حسن ابتغاء مرضات اللہ محبوبیت خدا است و منشأ اقتداء مقتضاء حسن و قبح افعال بر محبوبیت آن افعال است و فرقیکہ میان خالق متعال و افعال است ہویدا است و پس ازین مخالفت اوامر و نواہی با مقتضاء مذکور ممکن و مخالفت اوامر و نواہی با اوامر و نواہی دیگر متصور نیست۔ نظر براین قبل از ورود شرع شریف مطمئن نتوان شد ممکن ست کہ قصہ برگردد و پس از ورود شرع شریف اندیشۂ انقلاب از میان برخاست۔

[illegible] اور اُس کا جواب

اور اگر کسی کو یہ اندیشہ فکر میں مبتلا کردے کہ اطاعتِ امر و نہی کا موجب فقط حسن ہے جیساکہ واضح ہوچکا تو کونسا مانع درمیان میں حائل ہوگیا کہ اوامر و نواہی کا اتباع تو ضروری ہوگیا اور حسن و قبح کے مقتضا کے مطابق اتباع ضروری نہ ہوا۔

حسن ابتغاء مرضات اللہ حسن ماہیات افعال سے بدرجہا قوی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابتغاء مرضات اللہ کا حُسن جو کہ عین ہے اوامر و نواہی کے اتباع کا ماہیاتِ افعال کے حسن سے بدرجہا قوی ہے۔ کیونکہ ابتغاء مرضات اللہ کے حسن کا منشا خدا کی محبوبیت ہے اور افعال کے حُسن و قبح کا جو مقتضا ہے اُس کی اقتداء مبنی ہے اُن افعال کی محبوبیت پر اور جو فرق خالقِ متعال اور افعال کے درمیان ہے کھلا ہوا ہے اور اس کے بعد اوامر اور نواہی کی مخالفت مقتضاء مذکورہ سے ممکن ہے اور مخالفت اوامر و نواہی کی دوسرے اوامر و نواہی کی ساتھ متصور نہیں ہے (اس لئے بعد امر و نہی کے وارد ہوجانے کے کوئی خدشہ اُن کے اتباع میں باقی نہیں رہتا) اس پر نظر کرتے ہوئے شرع شریف کے وارد ہونے سے پہلے مطمئن نہیں ہوا جاسکتا کہ ممکن ہے قصہ پلٹ جائے (اور جس فعل میں حسن محسوس ہو رہا تھا اُس ذات بے نیاز کی طرف سے جو علیم و حکیم ہے ممنوع ہوجائے) اور شرع شریف کے وارد ہونے کے بعد یہ انقلاب کا اندیشہ درمیان سے برطرف ہوجاتا ہے۔

اکنون فہمیدہ باشی کہ آنچہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بعد نزول آیت ویسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیہما اثم کبیر و منافع للناس الخ فرمودہ اند اللھم بین لنا بیان شفاء چنانچہ در ترمذی شریف در تفسیر سورۂ مائدہ مروی ست بنا آن برہمین نکتہ دقیقہ است۔ واللہ اعلم۔ اگر وجوب و حرمت یا استحباب و کراہت بطور مذکور لازم حسن و قبح بودے در بارۂ ایجاب و تحریم بیان قلت منافع و بزرگی مضار خمر و میسر کافی بودے باز استدعا بیان شافی چہ معنی داشتے۔

اب تم سمجھ گئے ہوگے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس آیت کے نزول کے بعد:۔

يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس الخ	لوگ آپ سے شراب اور قمار کی نسبت دریافت کرتے ہیں آپ فرمادیجئے کہ ان دونوں (کے استعمال) میں گناہ کی بڑی بڑی باتیں بھی ہیں اور لوگوں کو (بعضے) فائدے بھی ہیں۔
جو یہ فرمایا تھا اللھم بین لنا بیان شفاء	اے اللہ ہمارے لئے (اس کا حکم) بیان کردیجئے جو شافی بیان ہو

چنانچہ ترمذی شریف میں سورہ مائدہ کی تفسیر میں مروی ہے اُس کی بنا اسی باریک نکتہ پر ہے۔ واللہ اعلم۔ اگر وجوب و حرمت یا استحباب اور کراہت بطور مذکور حسن و قبح کو لازم ہوتے تو شراب اور جوئے کے بارے میں اُن کے منافع کی کمی اور مضار یعنی نقصانات میں زیادتی کا بیان فرما دینا اُن کے ایجاب یا تحریم کے سلسلہ میں کافی ہوجاتا۔ پھر بیان شافی کی استدعا کیا معنی رکھتی۔

اکنوں باید شنید میدانی و ہمہ می دانند کہ ارسال رُسل و انزالِ کتب و تفصیل احکام از حلال و حرام و تمیز خیر از شر موافق اعتقاد اہل حق بذمہ خدائے برحق واجب نیست چہ حق کسے بذمۂ خود ندارد و وجوب حق را ضرور ست کہ از جانب مستحق نفعے بجانب مستحق علیہ رسیدہ باشد ہاں حق را اگر مقتضا رچیزے گویند کہ خود در جانب او تعالیٰ باشد مثل صفت رحمت وغیرہ کہ آثار خاصۂ معلومہ را مقتضی است البتہ میتوان گفت کہ ارسال رسل و انزال کتب وغیرہ و اعطاء ثواب مثلاً حق است یا عدم تعذیب بشرطیکہ بندگان مشرک نباشند حق بندگان بر خدا است۔ مگر ایں چیزے دیگر است و حق مقتضی و جوب چیزے دیگر۔

پیغمبروں کا بھیجنا اور کتابوں کا نازل کرنا حق تعالیٰ شانہ پر واجب نہیں ہے۔

اب سننا چاہئے۔ آپ بھی جانتے ہیں اور سب جانتے ہیں کہ پیغمبروں کا بھیجنا اور کتابوں کا نازل کرنا اور احکام کی تفصیل کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام اور شر سے خیر کو ممتاز کردینا' اہل حق کے اعتقاد کے مطابق خدائے برحق کے ذمہ واجب نہیں ہے کیونکہ وہ کسی کا حق اپنے ذمہ نہیں رکھتا اور حق کے وجوب کے لئے ضروری ہے کہ مستحق کی جانب سے کوئی نفع اُس کو پہنچا ہو جس کے ذمہ حق واجب ہو۔ ہاں اگر حق کا مقتضا کسی ایسی چیز کو قرار دیں جو کہ خود اُس جل شانہ کی جانب ہو مثل صفتِ رحمت وغیرہ جو کہ اُن آثار خاصہ کی مقتضی ہوتی ہے جو عیاں ہیں تو البتہ کہہ سکتے ہیں کہ رسولوں کا بھیجنا اور کتابوں کا نازل کرنا وغیرہ اور مثلاً ثواب عطا کرنا حق ہے یا عذاب دینا بشرطیکہ

بندے مشرک نہ ہوں بندوں کا حق خدا پر ہے۔ مگر یہ کچھ اور بات ہے۔ اور ایسا حق جو مقتضیٰ و بو؛ ہو دوسری بات ہے۔

معہٰذا وجوب را موجب بکار است و حرمت را محرّم درکار اگر وجوب را بذمۂ خدا خواہند انداخت موجب از کجا خواہند آورد بالائے خدائے رفیع الدرجات لاشریک لہٗ خدائے دیگر نیست کہ توہم ایجاب و تحریم و وجوب و حرمت بدل او یابد۔ و چون از اصل ارسال رسل و انزال کتب در جملہ احکام و تفصیل و تمیز حسن از قبح یک ذرہ بذمۂ خدا واجب نشد اگر تفصیل اکثر جس از افعال قبیحہ کردہ وحی را بازدارند و از تفصیل بعض حسنات و سیئات سکوت ورزند میتواند شد پس اگر ما ہیتے از ماہیات افعال چنان باشد کہ در محاسن با ماہیات فرائض می سنجد اما از جناب او تعالیٰ و تقدس پردہ از حقیقت آن حقیقت نبرداشتہ اند موافق وعدۂ صادقہ وماکنا معذبین حتی نبعث رسولا۔ تارک او مثل تارکان فرائض معذب نخواہد شد اگرچہ حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم حسب انکشاف خود از حقیقت حال و محاسن و مآل آن افعال خبر دادہ باشند۔ چہ انکشاف انبیا خصوصاً سرور انبیا صلی اللہ علیہ و سلم ہرچند در بارۂ صحت و تیقن شریک آن وحی باشد کہ از جانب او تعالیٰ و تقدس بطور رسالت و پیام رسانی فرود آمدہ اما از قسم رسالت و پیامش نتوان گفت۔

اس کے ساتھ (دوسری دلیل یہ ہے کہ) وجوب کے لئے موجب ہونا چاہئے اور حرمت کے لئے محرّم ضروری۔ اگر خدا کے ذمہ وجوب کو ڈالیں گے تو موجب کہاں سے لائیں گے خدائے رفیع الدرجات سے جس کا کوئی شریک نہیں اوپر کوئی دوسرا خدا نہیں ہے کہ ایجاب اور تحریم اور وجوب و حرمت کا (اس کی جانب سے) دل میں وہم پیدا ہو سکے۔ اور جب رسولوں کا بھیجنا اور تمام احکام کے بارے میں کتابوں کا نازل کرنا اور بھلائی کو برائی سے ممیّز و مفصّل کر دینا اصل سے ہی خدا کے ذمہ واجب نہیں ہوا تو اگر افعال قبیحہ میں سے اکثر کے گندہ پن کی تفصیل کر کے وحی کو روک لیں اور بعض نیکیوں اور بدیوں کی تفصیل سے سکوت اختیار فرما لیں تو ایسا ہو سکتا ہے تو اگر ماہیات

افعال میں سے کوئی ماہیت ایسی ہو کہ محاسن میں فرائض کی ماہیات کے ہموزن ہو مگر باری تعالیٰ و تقدس کی بارگاہ سے اُس ماہیت کی حقیقت کو بے نقاب نہیں کیا گیا تو حسب وعدۂ صادقہ وماکنا معذّبین حتی نبعث رسولاً اُس کا ترک کرنے والا فرائض کے ترک کرنے والوں کی مثل معذّب نہ ہو گا اگر حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے انکشاف کے مطابق اُن افعال کی حقیقت حال اور اُن کے محاسن اور انجام سے خبر دے چکے ہوں۔ کیونکہ انکشاف انبیاء کا خصوصاً سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کا اگرچہ صحیح اور یقینی ہونے کی حیثیت میں اُس وحی کا شریک ہے جو خدائے تعالیٰ و تقدس کی جانب سے بطور رسالت و پیغام رسانی کے نازل ہوئی لیکن اس کو رسالت اور پیغام کی قسم سے نہیں کہہ سکتے۔

اندرین صورت این بیان واجب الاذعان آن سرور دو جہان صلی اللہ علیہ وسلم متعلق بمنصب رسالت آن رسالت پناہی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نخواہد بود بلکہ منشأ آن خیر خواہی و حقیقت آگاہی آن قبلہ گاہی صلی اللہ علیہ وسلم خواہد بود کہ در آیت لقد جاءکم رسول من انفسکم عزیز علیہ ما عنتم حریص علیکم بالمؤمنین رؤف رحیم ازان خبر دادہ اند۔ مگر این ہم ہویداست کہ بمقتضاء ہمچو ماہیات اگر عقاب خواہد بود عتاب را کہ کمتر ازان است و داخل دران بدرجۂ اولیٰ اقتضاء خواہد نمود پس درصورتیکہ عقاب را برداشتند و در بارۂ نفی عتاب ہیچ نفرمودند در بارۂ عتاب ہمچو ماہیات بر مقتضاء خواہند ماند۔ پس اینکہ شنیدہ باشی کہ تارک سنت مؤکدہ مُعاتَب است نہ مُعاقَب ازین جا است کہ معروض شد۔

اس صورت میں اُن سرور دو جہان صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بیان واجب الاذعان آپ کے منصب رسالت سے متعلق نہ ہو گا بلکہ اس کا منشأ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی معرفت کاملہ اور امت کی خیر خواہی ہو گی جس کی اطلاع اس آیت میں دی گئی ہے۔

لقد جاءکم رسولٌ | (اے لوگو) تمہارے پاس ایک ایسے پیغمبر تشریف لائے ہیں

مِّنْ اَنْفُسِكُمْ عَزِيْزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيْصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِيْنَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ ○

جو تمہاری جنس (بشر) سے ہیں جن کو تمہاری مضرت کی بات نہایت گراں گذرتی ہے جو تمہاری منفعت کے بڑے خواہشمند رہتے ہیں (یہ حالت تو سب کے ساتھ ہے بالخصوص) ایمانداروں کے ساتھ بڑے ہی شفیق (اور) مہربان ہیں۔

تارک سنت پر عتاب ہوگا عقاب نہ ہوگا اس کا راز

مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ اس طرح کی ماہیات کے مقتضے سے اگر عذاب ہوگا تو عذاب کے لئے جو اُس سے کمتر ہے اور اُس (عذاب) میں داخل ہے اُس کا اقتضاء بدرجۂ اولیٰ ہوگا۔ تو جس صورت میں کہ عذاب کو اٹھا دیا اور عتاب کی نفی کے بارے میں کچھ نہیں فرمایا تو عتاب کے بارے میں اس طرح کی ماہیات اپنے مقتضیٰ پر قائم رہیں گی۔ پس یہ جو آپ نے سنا ہوگا کہ سنت مؤکدہ کا تارک مُعَاتَب ہے (یعنی اُس پر عتاب ہوگا) نہ مُعاقَب (یعنی اس وجہ سے اس پر عذاب نہ ہوگا) اُس کا یہی راز ہے جو کہ عرض کیا گیا ہے۔

علاوہ برین درصورت تاکید کم از کم عتاب از لوازم ترک است و نفس تاکید اتباع سنت از آیت قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ و یغفر لکم ذنوبکم واللہ غفور رحیم و ہم از آیہ لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ لمن کان یرجو اللہ والیوم الاخر وذکر اللہ کثیراً اگر فہم سلیم باشد ہویدا ست دبین آیۃ شرط ان کنتم تحبون اللہ ودران آیہ صلۂ لمن کان یرجو اللہ والیوم الاخر وذکر اللہ کثیراً این دو کلمہ بر بے ایمانیٔ تارکان دلالتے دارد کہ مپرس۔

ترک سنت پر دوسرا عتاب ... [illegible]

اس کے علاوہ (ایک دوسری جہت بھی قابل توجہ ہے) مؤکدہ ہونے کی صورت میں کم سے کم عتاب تو ترک (سنت مؤکدہ کے) لوازم میں سے ہے اور نفس تاکید اتباع سنت کی اس آیت سے:۔

قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ○

آپ فرما دیجئے کہ اگر تم خدا تعالیٰ سے محبت رکھتے ہو تو تم لوگ میرا اتباع کرو خدا تعالیٰ تم سے محبت کرنے لگیں گے اور تمہارے سب گناہوں کو معاف کر دیں گے اور اللہ تعالیٰ بڑے معاف کرنے والے بڑی عنایت فرمانے والے ہیں۔

اور اس آیت سے لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُو اللّٰهَ وَالْيَوْمَ الْاٰخِرَ وَذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيْرًا ۔

تم لوگوں کیلئے یعنی ایسے لوگوں کیلئے جو اللہ تعالیٰ سے اور روزِ آخرت سے ڈرتا ہو اور کثرت سے ذکر الٰہی کرتا ہو رسول اللہ کا ایک عمدہ نمونہ موجود تھا۔

اگر فہم سلیم ہو تو بالکل واضح ہے۔ اس آیت میں اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ کی شرط اور اس آیت میں (اسوۃ حسنۃ کے ساتھ) صلہ لمن کان یرجو اللّٰہَ والیوم الاٰخِرِ وذکر اللہ کثیراً ○ یہ دونوں کلمے تارکان سنت کی بے ایمانی پر نہ پوچھو کہ کس قدر (واضح) دلالت رکھتے ہیں۔

ان کنتم تحبون اللہ اور لمن کان یرجو اللہ ... [illegible]

دلالت ثانی ظاہر است۔ باقی ماند دلالت اولی اگر آیۃ والذین اٰمنوا اشد حبا للہ را باین آیہ فراہم آرند و باز نظر برگمارند آنچہ گفتہ ایم صاف ہویدا می شود این انداز بے نیازی کہ لرزہ بر اندام نیازمندان عبودیت شعار می افگند اگر عتاب نیست بگو کہ حیثیت سخنے قابل گوش زدن ماندہ آن اینکہ عتاب اگرچہ ضرور است کہ ما ہیتے از افعال باشد چنانکہ گفتی کہ باز نوبت مطالبہ از جانب او تعالیٰ ہم نرسیدہ باشد فقط حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم از حقیقت حال مطلع شدہ مطلع ہیچ فرمودہ باشند۔ می تواند کہ حسن و قبح از قسم کلی مشکک باشد و ہمین است اگر عقل سلیم و ذہن مستقیم باشد درجۂ از حسن و قبح منشاء فرضیت و حرمت بود و درجۂ دیگر کہ فروتر از ان باشد موجب تاکید و کراہت و حسب مدارج محاسن و قبائح امر و نہی خداوندی بدان تعلق یافتہ ثمرۂ ترک فرائض عقاب و نتیجۂ ترک مؤکدات عتاب بود لیکن ہمہ از جانب خدائے تعالیٰ بود نہ آنکہ آن از جانب خدائے تعالیٰ است و این از طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

ثانی الذکر کی دلالت تو ظاہر ہی ہے۔ باقی رہی اول الذکر کی دلالت۔ تو اگر آیت

وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَشَدُّ حُبًّا لِّلّٰهِ

اور جو مؤمن ہیں ان کو (صرف) اللہ تعالیٰ کے ساتھ نہایت قوی محبت ہے

کو اس آیت کے ساتھ جمع کریں اور پھر غور کریں تو جو کچھ ہم نے کہا ہے صاف عیاں ہو جائے گا۔

اور یہ انداز بے نیازی ہو کہ نیازمندانِ عبودیت شعار کے اجسام پر کپکپی طاری کر رہی ہے اگر نہیں ہے تو بتلاؤ کیا ہے۔ (خلاصہ یہ کہ ترک سنت مؤکدہ پر دوسرا عتاب ہے ایک وہ جو سنت مؤکدہ کے ترک پر اُس کے لوازم میں سے ہے۔ دوسرا اس سے بھی سخت عتاب اتباع سنت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے ترک کا ہے

ایک بات گوش گذار کرنے سے رہ گئی اور وہ یہ ہے کہ (اگر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ) عتاب کے لئے یہ کیوں ضروری ہے کہ افعال میں سے کوئی ماہیت ہو جیساکہ آپ نے بیان کیا اور پھر حق تعالیٰ کی جانب سے مطالبہ کی نوبت بھی نہ پہنچی۔ فقط حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حقیقت حال سے مطلع ہو کر مطلع فرما دیا ہو۔ ہو سکتا ہے کہ حسن و قبح کلی مشکک کی قسم میں سے ہوں" اور اگر عقل سلیم اور ذہن مستقیم ہو تو حقیقت یہی ہے "حسن و قبح کا ایک درجہ منشا ہو جائے فرضیت و حرمت کا اور دوسرا درجہ جو کہ اس سے نیچے ہو گا وہ موجب ہو جائے تاکید اور کراہت کا اور محاسن و قبائح کے درجات کے مطابق امر و نہی خداوندی کا اُن سے تعلق ہو گیا اس لئے ترک فرائض کا ثمرہ عذاب اور ترک مؤکدات کا نتیجہ عتاب ہو گا لیکن یہ سب حق تعالیٰ کی جانب سے ہو گا۔ نہ یہ کہ وہ (عذاب) خدا تعالیٰ کی جانب سے ہے اور یہ (عتاب) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے ہے۔

بجواب این سخن سخنے دیگر بشنو۔ مانمی گوئیم کہ ہرچہ تارک آن معاتب است ہمین طور ست کہ ماہیتش ہم سنگ فرائض است در محاسن و امر خداوندی بدان تعلق نیافتہ، فقط تاکید نبوی بطور خیر خواہی کہ مبنی بر انکشاف حضرت ایشان ست صلی اللہ علیہ وسلم باعث بر آن گردیدہ، نے بلکہ ہرچہ سنت است آنچنان است کہ گفتیم، ماہیتش چنان و کیفیت تعلق امر و نہی بدان چنین، و ظاہر ست کہ سنت ہمان ست کہ بآنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم فقط انتساب خطاب دارد، ورنہ اگر نظر بمجرد عمل نبوی سنت نام نہادن روا است در فرائض چہ نقصان است کہ سنت نام نمی نہند، بلکہ بمقابلۂ سنت می نہند۔ ہان تعریف

بعض اکابر اگر بر قسم مذکور از مامورات خداوندی راست آید۔ من نمی گویم کہ جملہ تعریفات سنت جامع و مانع است آخر تعریف بالاعم ہم در بعض مواقع جائز می شود۔

اس بات کے جواب میں دوسری بات سنو۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ "ہر وہ چیز کہ جس کا ترک کرنیوالا [معاتب] ہے اسی طرح کی ہے کہ "اُس کی ماہیت محاسن میں فرائض کے ہم سنگ ہے، اور امر [خداوندی] اُس سے متعلق نہیں ہوا۔ فقط تاکید نبوی جو بطور خیر خواہی اُمّت آپ نے فرمائی جس کی [بنا] آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے انکشاف پر ہے اُس پر (عمل کے لئے) باعث بنی" [نہیں] بلکہ جو چیز سنت ہے اُس کی وہ صفات ہیں جو ہم نے بیان کی کہ اُس کی ماہیت ایسی ہوتی ہے اور اُس سے امر و نہی کا تعلق ایسا ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ سنت وہی ہے جو [آنحضرت] صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ فقط خطاب کی نسبت رکھتی ہے (یعنی اُس فعل کو سنتِ [ر]سول کا خطاب دیا جاتا ہے) ورنہ اگر محض عمل نبوی پر نظر رکھتے ہوئے اُس کا نام سنت [ر]کھ دینا روا ہے تو فرائض میں کیا نقصان ہے کہ اُن کا نام سنت نہیں رکھتے۔ بلکہ (فرائض کو) [س]نت کے مقابلہ پر رکھتے ہیں۔ ہاں بعض اکابر کی تعریف اگر مامورات خداوندی میں سے قسم مذکور پر صادق آجائے تو امر دیگر ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ سنت کی تمام تعریفات جامع اور مانع ہیں آخر تعریف بالاعم بھی تو بعض مواقع میں جائز ہوتی ہے۔

با این ہمہ اگر نزد کسے قسمے از افعال باعتبار تعریفے مسمّی بسنت باشد و نزد دیگرے باعتبار تعریفے مسمّیٰ باسم دیگر مثل نفل یا مستحب یا اسمے ندارد انجام آن بجز نزاع لفظی چہ خواہد بود۔ بالجملہ کلام ما درین است کہ ہرچہ سنت ست این چنین است چہ مفہوم سنت چنانکہ ذاتی انتساب خاص بذات پاک حضرت لولاک صلی اللہ علیہ و علی آلہ وسلم می خواہد کہ بے طور مذکور برابر راست نمی آید، مگر آنکہ در تسمیہ لحاظ مفہوم سنت نکنند۔ یا گویند کہ احتمال مذکور فقط احتمال عقلی است در نقل یافتہ نمی شد اگرچہ یافتہ شود۔ و گویند لا مشاحۃ فی الاصطلاحات۔ بالجملہ فرض و سنت مؤکدہ باعتبار حسن ذاتی از یک نوع می باشند۔

فرقِ اگرمی باشد فقط ہمین قدری باشد کہ درباره یکے پروانہ سرکاری رسیده وبدین حساب
تارکش محل عقاب گردیده وبنسبت دیگرے ہمچنان گذاشته اند مگر چون این مضمون بے آنکہ
ازشرح نوع فرائض چیزے زیر قلم کشیده شود واستطراداً از ماہیت واجب ہم چیزے عرض
کرده شود از ہم نمی کشاید وکارنمی برآید۔

ان سب کے ہوتے ہوئے اگر کسی ایک کے نزدیک افعال کی کوئی قسم کسی تعریف کے اعتبار سے "سنت" کے نام سے موسوم ہو اور دوسرے کے نزدیک (وہی قسم) دوسری تعریف کے اعتبار سے دوسرے نام سے مسمّٰے ہو جائے مثل "نفل" "مستحب" کے یا کوئی نام ہی نہ رکھے تو اُس کا انجام بجز نزاعِ لفظی کیا نکلے گا۔ الحاصل ہماری گفتگو اس میں ہے کہ جو چیز سنت ہے وہ ایسی ہوتی کیونکہ جیساکہ آپ جانتے ہیں سنت کا مفہوم ذاتِ پاک حضرت لولاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ایک خاص انتساب چاہتا ہے جو کہ مذکورہ بالا طریق کے بغیر (اپنے مفہوم پر) ٹھیک طور پر مطابق نہیں ہوتا۔ مگر یہ کہ نام رکھنے میں سنت کے مفہوم کا لحاظ نہ کریں یا یہ کہدیں کہ احتمال مذکور محض احتمال عقلی ہے، نقل میں نہیں پایا جاتا ہے اور کہدیں کہ لا مشاحۃ فی الاصطلاح (یعنی اصطلاحات میں کوئی جھگڑا نہیں ہوتا)۔ خلاصہ یہ ہے کہ فرض اور سنت مؤکدہ حسن ذاتی کے اعتبار سے ایک ہی نوع میں سے ہیں۔ فرق اگر ہوتا ہے تو فقط اتنا ہی ہوتا ہے کہ ایک کے بارے میں پروانہ سرکاری پہنچ گیا اور اس حساب سے اُس کا تارک محل عذاب میں جا پڑا۔ اور بہ نسبت دوسری کے (کوئی پروانہ سرکاری نہیں پہنچا) اُس کو ویسے ہی رہنے دیا۔ لیکن بغیر اس کے کہ نوعِ فرائض کی شرح کے بارے میں کچھ سپردِ قلم کیا جائے اور اُس کے ذیل میں واجب کی ماہیت کی نسبت بھی کچھ عرض کر دیا جائے، اس مضمون کی عقدہ کشائی نہیں ہوتی اور کام نہیں چلتا۔

این قدر خود محقق است کہ خداوند تعالیٰ علیم وحکیم است، وہم متحقق است کہ فعل الحکیم لایخلو
عن الحکمۃ دریں بارہ زبان درازی وسخن پردازی تطویل لاطائل است آنانکہ بہرہ از دین وعلم
دین میدارند می دانند وبا بیہوده سرایان کار نداریم۔ نظر بماین ضرور است وبس ضرور است
کہ ہر چیزے را بمرتبۂ خود نہاده باشند۔ واین طرف ہوشیارانِ این راه را معلوم است
کہ در دینیات اگر یکے مقصود بالذات است در برابرش امرے مقصود بالعرض ہم نہاده اند
وچون نباشد در عالم اسباب ہرچہ ہست دین باشد یا دنیا علاقہ سببیت ومسببیت
را تضمین کرده اند وکارے را بکارے گره داده اند تا بدانی غنی عن العٰلمین ہمونست کہ
ہمہ را آفریده

یہ ایک حقیقت ظاہرہ ہے کہ خداوند تعالیٰ علیم وحکیم ہے (یعنی علم کامل وحکمت کاملہ سے موصوف ہے) اور یہ بھی متحقق کہ فِعْلُ الحَکِیْمِ لَا یَخْلُوْ عَنِ الحِکْمَۃِ (حکیم کا فعل حکمت سے خالی نہیں ہوتا) اس بارے میں لب کشائی اور سخن پردازی بے فائدہ طول دینا ہے۔ جو لوگ دین اور علم کا کچھ حصہ رکھتے ہیں وہ جانتے ہی ہیں اور بکواس کرنے والوں سے ہم کو کچھ سروکار نہیں۔ اس پر نظر کرتے ہوئے ضروری ہے اور نہایت ضروری ہے کہ ہر ایک چیز کو ہم اُس کے اپنے مرتبہ پر رکھیں اور ادھر جو حضرات اس راہ کے اہل بصیرت ہیں اُن کو معلوم ہے کہ دینیات میں اگر ایک مقصود بالذات ہے تو اُس کے برابر میں ایک امر مقصود بالعرض بھی رکھدیا ہے۔ اور کیسے نہ ہو۔ عالم اسباب میں جو کچھ بھی ہے دین ہو یا دنیا اُن کو سببیت اور مسببیت کے علاقہ سے جوڑ دیا ہے اور ایک کام سے دوسرے کام کی گرہ لگادی ہے تاکہ تم جان لو کہ تمام جہان والوں سے بے احتیاج صرف وہی ہے جس نے سب کو پیدا کیا۔

بالجملہ عالم اسباب مراکہ ہمانا عالم امکان است۔ قطع نظر از احتیاج الی الواجب احتیاج
دیگر کہ مابین یک دیگر تعبیہ فرموده اند حاجت افتاده تا وحدانیت او تعالیٰ دربارہ غنا عن
العٰلمین بجائے خود ماند۔ این قضیہ ہرچند بدیہی ست مگر پاکسانے کاری اند کہ دم ما از سر
نمی شناشند تا بہ تمیز سبب از مسبب وموقوف از موقوف علیہ چہ رسد۔ تادقتیکہ بیک دو

مثال اطمینان خاطر نکردہ شود از عالی نخواہد فرمود بدین وجہ بطور "مشتے نمونہ از خروارے" یک دو مثال اول عرض کردہ می شود و باندر ضمن تقریر اصلِ مطلب مؤیدات این مطلب معروض خواہد شد۔

الحاصل عالم اسباب کے لئے کہ وہی عالم امکان ہے واجب کی طرف احتیاج سے قطع نظر دوسری احتیاج کی بھی جس کو ایک دوسرے کے مابین پیوست کر دیا ہے ضرورت واقع ہوئی تاکہ باری تعالیٰ شانہ کی وحدانیت تمام جہان والوں سے غنا و بے احتیاجی کی شان میں اپنی جگہ ممتاز رہے۔ یہ دعویٰ اگرچہ بدیہی ہے مگر کیا کیجئے ایسے لوگوں سے سابقہ پڑ رہا ہے جن کو یہ پتہ بھی نہیں کہ دُم کہاں اور سر کہاں۔ یہ لوگ سبب و مسبب اور موقوف و موقوف علیہ میں کیا تمیز کریں گے۔ جب تک ایک دو مثال سے اطمینان خاطر نہ کر دیا جائے یہ یقین نہیں فرمائیں گے۔ اس وجہ سے "مشتے نمونہ از خروارے" کے طور پر اول ایک دو مثال عرض کی جاتی ہیں۔ پھر اصل مطلب کی تقریر کے ضمن میں اس مطلب کے مؤیدات عرض کر دئیے جائیں گے۔

علم را ہمہ دانند کہ مقصود بالذات نیست فقط ذریعۂ تعبد ست و بذات خود از تعبدات ہم نیست۔ چنانکہ بدیہی ست ورنہ ہر نوع علم کہ باشد عبادت شدے۔ با این ہمہ تعبد را ضرور است، کہ متضمن تعظیم دیگرے باشد۔ چہ تعبد از اضافیات ست و تحقق متقابلات تقابلِ تضایُف لازم است کہ یکے دست بگریبان دیگرے باشد یعنی یکے بے دیگرے متحقق نمی توان شد و مقابل تذلل خود تعظیم دیگرے خواہد بود نہ امر دیگر۔ و ظاہر است کہ علم ازین قصہ خبر ندارد۔ در تحقق علم وجود عالم و معلوم و تعلق مبدء انکشاف عالم بمعلوم کافی است۔ بہ تعظیم و تحقیر خویش یا دیگران سروکارے ندارد۔ بالجملہ علم ہر کجا کہ باشد ذریعۂ احوال یا وسیلۂ افعال می باشد۔ آن احوال و افعال حسنات باشد یا سیئات، از دین باشد یا از دنیا، اندرین صورت مابین علم و آن احوال و افعال ہمین علاقۂ سببیت و مسببیت خواہد بود۔

علم کو سب جانتے ہیں کہ مقصود بالذات نہیں ہے فقط ایک ذریعہ ہے عبادت کا اور بذات خود تعبُّدات میں سے بھی نہیں ہے۔ یہ ایک بدیہی امر ہے ورنہ جس نوع کا علم بھی ہوتا عبادت ہو جاتا۔ باایں ہمہ تعبُّد کے لئے ضروری ہے کہ دوسرے کی تعظیم اُس کے ضمن میں پائی جائے کیونکہ تعبُّد (بندگی ۱۲) اضافیات[1] میں سے ہے اور تقابلِ تضایُف[2] کے متقابلات کے تحقق کے لئے (یعنی اس قسم میں جو اشیاء ایک دوسرے کے مقابل ہوتی ہیں اُن کے پائے جانے کے لئے) ضروری ہے کہ ایک کا ہاتھ دوسرے کے گریبان میں ہو یعنی ایک بغیر دوسرے کے متحقق نہیں ہو سکتا۔ (تعبُّد کے معنی ہیں اپنی عبودیت و تذلل اور بندگی کا اظہار کرنا۔ تعبد میں تذلُّل پایا جانا ضروری ہے۔) اور مقابل اپنے تذلُّل کا "دوسرے کی تعظیم" ہو گی۔ کوئی دوسرا امر نہ ہو گا۔ اور ظاہر ہے کہ علم کو اس قصہ سے کوئی واسطہ نہیں۔ علم کے تحقُّق کے لئے عالم کا وجود اور معلوم اور عالم کے مبدأ انکشاف کا تعلق معلوم سے ہونا کافی ہے۔ یہ مفہوم تعظیم اور تحقیر سے جو اپنے یا دوسروں کے حق میں ہو کوئی سروکار نہیں رکھتا۔ حاصل یہ کہ علم جہاں بھی ہو گا احوال کا ذریعہ یا افعال کا وسیلہ ہی ہو گا۔ وہ احوال و افعال حسنات ہوں یا سیئات۔ دین میں سے ہوں یا دنیا میں سے۔ اس صورت میں علم اور اُن احوال اور افعال کے درمیان یہی علاقہ سببیت اور مسببیت کا ہو گا۔

ہمچنین رفتارِ مسجد وغیرہ و گفتارِ پند وغیرہ و اعدادِ آلاتِ جہاد وغیرہ از اسباب و ذرائع قریبہ یا بعیدہ تعبدات است نہ از اصل تعبدات۔ و این ہم ظاہر است کہ مقصود بالذات درین اقسام تعبدات است نہ ذرائع۔ باعتبار عقل این قضیہ محتاج دلیل نیست۔ و باعتبار نقل اگر بینی آیت "ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون" و آیت "وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین" بہر اثباتِ این دعویٰ کافی است۔

اسی طرح (نمازی کی) رفتار مسجد کے لئے اور کلام نصیحت کی غرض سے وغیر ذلک اور آلاتِ جہاد وغیرہ کی طیاری جو تعبُّدات کے قریب یا بعید اسباب اور ذرائع میں سے ہیں۔ اصل تعبدات میں سے

[1] اضافیات ان چیزوں کو کہتے ہیں جن کے مفہوم میں دوسری چیز کی طرف نسبت پائی جائے جیسے "چھوٹا" "بڑا" "اونچا" "نیچا" ۱۲ مترجم

[2] ایسی دو شے کے ایک دوسرے سے مقابل ہونے کو جن میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو۔ "تقابل تضایُف" کہتے ہیں جیسے باپ، بیٹے کا تقابل یا ماموں، بھانجا۔ چچا، بھتیجا۔ قاتل، مقتول۔ عابد، معبود۔ آقا، غلام ۱۲ مترجم

مقصود بالذات اور بالعرض پر ایک مثال

اضافیات ۱۱۲ تقابل تضایُف کا مطلب

مطلب ۱۱۲ دوسری مثال

نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مقصود بالذات اس اقسام میں تعبدات ہیں نہ ذرائع۔ یہ قضیہ عقلی اعتبار سے دلیل کا محتاج نہیں۔ اور باعتبار نقل یہ آیتیں اس دعوے کے ثبوت کے لئے کافی ہیں۔

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ○	اور میں نے جن اور انسان کو اسی واسطے پیدا کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں۔
وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ۙ	حالانکہ ان لوگوں کو (کتب سابقہ میں) یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی اس طرح عبادت کریں کہ عبادت اسی کے لئے خاص رکھیں۔

مگر دانی کہ مقصود بالذات از اشیاء مرکبہ ہیئتِ اجتماعیہ می بود و نظر اولی در ترکیب بر ہیئتِ حاصلہ می باشد۔ و اجزاءِ آن اشیاءِ مرکبہ بایں نظر کہ متممات و مبادی و ذرائع و وسائلِ آن ہیئت می باشند مطلوب می گردند، نہ بذاتِ خود۔ لیکن چنانکہ اجزاءِ شکل و صورتِ انسانی مظاہر و آلات کمالِ پنہانی اوست۔ چہ گوش مثلاً مظہر و آلہ قوت سامعہ، و چشم مثلاً مظہر و آلہ قوت باصرہ است۔ ہمچنین ارکان این صلوات وغیرہا مظاہرِ احوالِ روحانی و کیفیاتِ پنہانی است کہ در مقابلہ عظمت و علو کہ مثلاً در رکوع و سجود ملحوظ می باشد افتادہ، و وجہش چنانکہ دانی ظاہر است۔ زیراکہ عبادت و تعبد نام ہمین احوال و کیفیات است، ہر قدر کہ باشد، نہ این افعال۔ ور نہ در مخلص از منافق چہ فرق بود۔ و ہمین ست کہ لاصلوٰۃ الا بحضور القلب، یا انما الاعمال بالنیات فرمودہ اند۔

مگر تم جانتے ہو کہ اشیاء مرکبہ سے مقصود بالذات ہیئت اجتماعیہ ہوتی ہے اور ترکیب میں پہلی نظر ہیئت حاصلہ پر ہوتی ہے (جیسے دیوار ایک ایسی ہیئت اجتماعیہ ہے جو اینٹوں کی ترکیب سے حاصل ہوئی) اور ان اشیاء مرکبہ کے اجزاء بھی (جیسے دیوار کے اجزاء اینٹیں، گارا، چونہ وغیرہ) اس نظر سے کہ وہ اُس ہیئت کو پورا کرنے والے اور اُس کے مبادی اور ذرائع اور وسائل ہوتے ہیں مطلوب بن جاتے ہیں، بذاتِ خود مطلوب نہیں ہوتے۔ لیکن جس طرح کہ شکل و صورت انسانی کے اجزاء مظاہر اور آلات ہیں۔ انسان کے مخفی کمال کے جیسے کان مثلاً مظہر اور آلہ ہے قوت سامعہ کا اور آنکھ مثلاً مظہر اور آلہ ہے قوت باصرہ کا۔ اسی طرح ارکان ان نمازوں وغیرہ (دیگر عبادات حج و صوم وغیرہ) کے اُن احوال روحانی اور کیفیات پنہانی کے مظاہر ہیں جو کہ مثلاً حق تعالیٰ کی عظمت اور علو (مرتبہ) کے مقابلہ میں جو رکوع و سجود میں ملحوظ ہوتی ہے واقع ہوئے ہیں۔ اور اس کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ عبادت اور تعبد اُن ہی احوال اور کیفیات کا نام ہے جس قدر بھی ہوں۔ نہ اُن افعال کا۔ اگر عبادت ان افعال کا نام ہوگا تو مخلص اور منافق میں کیا فرق ہوگا۔ اور یہی سبب ہے کہ لاصلوٰۃ الا بحضور القلب (یعنی نماز نہیں ہوتی مگر حضور قلب کے ساتھ) یا اِنَّما الاعمال بالنیات (اعمال کا مدار نیتوں ہی پر ہے) فرمایا ہے۔

لیکن چنانچہ در شکل انسانی علاوہ بر ہیئت اجتماعیہ مطلقہ کہ بے این ترتیب معلوم و اوضاع معلومہ ہم پیدا می توان شد، ہیئت اجتماعیہ خاص ہم مطلوب است کہ در تحصیل آن از مقادیر معلومہ اعضاء و اوضاع متعینہ اجزاء ناگزیر ست۔ ہمچنین در اعمال تعبدیہ ورای ہیئتِ اجتماعیہ مطلقہ کہ باجتماعِ کیف ما اتفق قیام و قعود و رکوع و سجود حاصل می توان شد ہیئت دیگر خاص مطلوب است کہ بعد لحاظ مقادیر خاصہ کہ معبر با طمینان ست و اوضاع مخصوصہ کہ مفسر بترتیب آن، بدست توان آورد

لیکن جیسا کہ شکل انسانی میں علاوہ ہیئت اجتماعیہ مطلقہ کے جو کہ بغیر اس ترتیب معلوم (کہ مثلاً ایک کان دائیں جانب اور دوسرا بائیں اور اسی طرح ایک آنکھ دائیں جانب اور دوسری بائیں جانب) اور بغیر اوضاع معلومہ کے بھی (کہ کان، آنکھ، ناک، ہاتھ اور پاؤں سب ایک مناسب وموزوں وضع پر ہیں) پیدا ہو جاتی (کہ اعضاء سب ہوتے مگر موجودہ مقامات کے علاوہ دوسری جگہوں پر ہوتے اور وضع بھی یہ نہ ہوتی اور ہی شکل کے ہوتے) ہیئت اجتماعیہ خاص بھی مطلوب ہے، کہ جس کے حاصل ہونے میں اعضاء کی معلومہ مقداریں اور اُن کی اوضاع معینہ بھی (کہ ہر ایک مناسب مقام پر واقع ہو) ضروری ہوتی ہیں، اسی طرح اعمال تعبدیہ میں دوسری ہیئتِ خاص

دونوں مذکورہ کے ثبوت میں چند آیات

اشیاء مرکبہ سے مقصود بالذات ہیئت اجتماعیہ ہوتی ہے

مطلوب ہے جو ہیئت اجتماعیہ مطلقہ کے" جوکہ قیام وقعود اور رکوع کے اجتماع سے خواہ کسی بھی ترتیب سے برا جتماع ہوجائے" ماسوا ہے جس کو (ہر رکن کی، خاص مقداروں کے لحاظ رکھنے کے بعد جس کو" اطمینان" سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اوضاع مخصوصہ کے لحاظ رکھنے کے بعد جس کو" ترتیب" کہا جاتا ہے حاصل کر سکتے ہیں۔

چنانکہ از کمالات انسانی مورث جمال ہیئت ثانی است، در افعال نیز مصداق جمال ہمانست لیکن پیدا است کہ در کمالاتِ مخصوصۂ اعضا معلومہ کہ با عضا رمعلومہ نسبت روح با بدن دارد تناسب اگر ہست آن چنان است کہ در اجزا نسخہ باعتبار کمیت اوزان می باشد کہ منشا تناسب مدارج کیفیات آن اجزا می بودنہ باعتبار وضع مخصوص ہم، چہ وضع را قابلیتِ وضع ضرور است و وضع این جا چنانکہ دانی مفقود۔ واگر باعتبار وضع ہم باشد بلحاظ تقدم و تاخر طبعی خواہد بود کہ ما را درین قصہ ازان کارے نیفتادہ تا حرفے ازان زیرِ قلم کشیم، اندرین صورت اعضائے معلومہ را دو پہلو برآمد یکے کمالات معلومہ دوم ہیئات مخصوصہ۔ وآن ہم در مواقع متعینہ۔ باعتبار اول از آلات کمالات ست و باعتبار ثانی از مبادی و متممات جمال۔ اگر بالفرض چشم و گوش را باین ہیئت کہ می بینی نہ بینی، یا درین مواقع کہ می یابی نیابی، باعتبار اول کمی و نقصانے را نخواہی یافت اما جمالِ صورت نخواہی یافت مثلاً اگر چشم در مقدار و ہیئت مثل چشم مگس، و گوش چون گوش خر باشد، یا ازین مواقع کہ دران واقع است گردانیدہ بجائے یکے دیگرے را نہند یا بجائے دیگر برند ہر چند باعتبار کمالات مخصوصہ نقصانے پیدا نشد امّا باعتبار جمال، اگر دیدہ کشادہ بینی، بدانی کہ آن دولت از دست رفت۔

اور جیسا کہ کمالات انسانی (کے مظاہر) میں سے مورثِ جمال ہیئتِ ثانی ہے (یعنی ہیئت اجتماعی خاص ہر عضو اپنی مقدار کے اعتبار سے موزوں اور ترتیب معلوم کے لحاظ سے اپنی صحیح جگہ ہو) ایسا ہی افعال (تعبدیہ) میں بھی مصداق جمال وہی (ہیئت ثانی ہے) لیکن ظاہر ہے کہ ہر ایک عضو کے خاص خاص کمالات ہیں جو کہ اُن اعضاء کے ساتھ وہ نسبت رکھتے ہیں جو روح کو بدن کے ساتھ ہے، باہمی تناسب اگر ہے تو ایسا ہے جیسا کہ نسخہ کے اجزاء میں باعتبار اوزان کی کمیّت کے ہوتا ہے (کہ کوئی دوا چھ ماشہ ہے اور کوئی نو ماشہ مثلاً) کہ منشا تناسب کا دواؤں کی کیفیات کے درجے ہوتے ہیں۔ ان اجزاء میں تناسب باعتبار وضع مخصوص کے نہیں ہوتا (یعنی یہ کہ فلاں جزء پہلے نمبر پر ہے اور فلاں دوسرے پر) کیونکہ وضع کے لئے وضع کی قابلیت لازمی ہوتی ہے اور یہاں ظاہر ہے کہ قابلیت وضع مفقود ہے۔ اور اگر تناسب باعتبار وضع کے بھی ہوگا تو تقدم تاخر طبعی کے لحاظ سے ہوگا (ہم کوئی تخلیقی بات نہیں کہہ سکتے کہ ہمیں اس (طب کے) قصہ سے سابقہ نہیں پڑا کہ ہم کوئی بات سپرد قلم کریں۔ اس صورت میں اعضاء معلومہ کے دو پہلو برآمد ہوئے۔ پہلا کمالات معلومہ۔ دوسرا ہیئات مخصوصہ اور وہ بھی متعینہ مواقع میں۔ پہلے کے اعتبار سے (وہ اعضاء) اُن کمالات کے آلات میں سے ہیں اور دوسرے پہلو کے اعتبار سے جمال کے مبادی اور متممات میں سے (یعنی جمال کی تکمیل کرنے والے) ہیں۔ اگر بالفرض آنکھ اور کان کو جس ہیئت کے ساتھ تم اب دیکھ رہے ہو نہ دیکھو، یا جن مواقع میں کہ تم اب اُن کو پاتے ہو وہاں نہ پاؤ تو پہلے پہلو کے اعتبار سے تمہیں کوئی کمی اور نقصان نہ ملیگا۔ مگر جمال صورت مفقود ہوگا۔ مثلاً اگر آنکھ مقدار اور ہیئت میں مکھی کی آنکھ جیسی ہو اور کان گدھے کے کان کی طرح ہوں یا (اُن کی ہیئت و مقدار تو اصلی ہی ہو مگر) اُن مواقع سے جہاں وہ ہوتے ہیں ہٹا کر ایک کے بجائے دوسرے کو رکھ دیں یا کسی دوسری جگہ لے جائیں تو اگرچہ کمالات مخصوصہ کے اعتبار سے تو کوئی نقصان پیدا نہیں ہوگا، لیکن جمال کی اعتبار سے اگر تم آنکھیں کھول کر دیکھو گے تو معلوم کر لو گے کہ وہ دولت ہاتھ سے جاتی رہی۔

لیکن این ہم دانستہ باشی کہ نظر بر چشم اولاً باعتبار اول ست۔ اگر باین ہیئت خوب و این اسلوب از قوت باصرہ تہی باشد بحساب تو غلولۂ چشم مضغۂ گوشت بیش نیست۔ بالجملہ صورت اگر مطلوب است اگرچہ محبوب باشد پس از کمالات معلومہ مطلوب است۔ و چون نباشد رتبۂ آلہ بعد رتبۂ فاعل است چہ از توابع اوست و مرتبہ مظہر بعد مرتبۂ ظاہر۔

ودانی کہ حقیقت انسانی ظاہر درین مظاہر است کہ عبارت از اشکال جسمانی است و این کمالات او فائض ازین آلات ست کہ معبّر باعضاء است۔

لیکن یہ بھی جان رکھو کہ (مثلاً) آنکھ پر (اُس کے صحیح مقام اور مناسب ہیئت کے باوجود) جب نظر پڑے گی تو اول (پہلی یعنی اس کے خاص کمال کے) اعتبار سے ہی پڑے گی۔ اگر اس خوبصورت ہیئت اور اسلوب کے ہوتے ہوئے قوت باصرہ سے خالی ہو تو تم سمجھو گے کہ آنکھ سے ڈھیلے کی ایک مضغۂ گوشت سے زیادہ حقیقت نہیں۔ الحاصل صورت اگر مطلوب ہے۔ اگرچہ محبوب ہو لیکن کمالاتِ معلومہ کے بعد ہی مطلوب ہے۔ اور کیسے نہ ہو آلے کا مرتبہ فاعل کے مرتبہ کے بعد ہوتا ہے کیونکہ یہ اس کے توابع میں سے ہے اور مظہر کا مرتبہ ظاہر کے مرتبہ کے بعد اور تم جانتے ہو کہ حقیقت انسانی ان ہی مظاہر میں ظاہر ہوتی ہے جن کو اشکال جسمانی کہتے ہیں اور اُس کے یہ کمالات ان آلات سے نکلتے ہیں جن کو اعضاء سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

چون این قدر بشنیدی گوش را نزدیک ترکن کہ نتیجۂ این ہمہ مقدمات بر تو عرض کردنیست۔ بشنو کہ نفس چشم و گوش، قطع نظر از ہیئات مخصوصہ و مواقع معلومہ و مقادیر متعینہ از ضروریات حقیقت انسانی است۔ چہ نظر اول بر کمال است چنانکہ دانستی۔ اگر خدانخواستہ یکے ہم ازین اعضاء و اجزاء نباشد از کمالے بیش بہا کہ واقعی از متممات حقیقت انسانی ست محروم ماندی چہ حقیقت انسانی نام مجموعہ ہمین کمالات است مثلاً ظاہری باشد یا باطنی۔ باین اعتبار این اجزاء و اعضاء را اگر ارکان یا فرائض خوانند بجاست۔

ایسان مقدمات کا نتیجہ بیان کیا جاتا ہے۔

جب تم نے یہ سب سن لیا تو اب خوب کان لگا کر سن لو۔ اب ہم نتیجہ ان سب مقدمات کا تمہارے سامنے رکھنا چاہتے ہیں۔ سنو کہ آنکھ اور کان اپنی ذات کے اعتبار سے قطع نظر اس سے کہ اُن کی خاص ہیئت کیا ہے اور اُن کی جگہ کہاں ہے اور اُن کی متعین مقداریں کتنی کتنی ہیں، حقیقت انسانی کی ضروریات میں سے ہیں۔ کیونکہ جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے پہلی نظر کمال پر ہوتی ہے۔ اگر خدانخواستہ ان اعضاء اور اجزاء میں سے ایک بھی نہ ہو تو تم اُس بیش قیمت کمال سے جو فی الواقع

حقیقت انسانی کو پورا کرنے والے کمالات میں سے تھا محروم رہ گئے۔ کیونکہ حقیقت انسانی ان ہی مجموعۂ کمالات کا نام ہے۔ مثلاً ظاہری ہوں یا باطنی۔ اس اعتبار سے ان اعضاء اور اجزاء کو اگر ارکان یا فرائض کہیں تو بجا ہے۔

تمثیلی طور پر فرض و واجب وغیرہ کے مفہوم کا انطباق اعضاء انسانی پر

واگر اعضاء معلومہ ہمہ باشند اما این چنین نباشد ہیئتے دیگر یا محل دیگر بود خللے بکمالات نمی رسد اما جمال صورت از دست می رود۔ باین اعتبار اگر ترتیب معلوم را از ضروریات حقیقت انسانی کہ باطن آنست نشناسند، از مکملات حسن ظاہری انند و بہر فرقِ مراتب و تمییز حقائق یکے از دیگرے این قسم را واجب نام نہند زیباست و مراد از واجب آن دارند کہ از مکملات و متممات صورت مقصودہ باشد کہ مصداقِ جمال است۔

اور اگر اعضاء معلومہ سب موجود ہوں، مگر ایسے نہ ہوں بلکہ اُن کی صورت کچھ اور ہو یا اُن کی جگہ بدل جائے تو کمالات میں تو کوئی خلل نہیں پہنچتا، مگر خوبصورتی باقی نہ رہیگی۔ اس اعتبار سے اگر اس ترتیب معلوم کو حقیقت انسانی کی ضروریات سے جو کہ اُن کا باطن ہے نہ سمجھیں تو حسن ظاہری کے مکمّلات (یعنی اُس کی تکمیل کرنے والے) سمجھ لیں اور فرقِ مراتب اور حقائق میں سے ایک کو دوسری سے ممتاز کرنے کے لئے اس قسم کا نام واجب رکھ لیں تو زیبا ہے اور واجب کے یہ معنی قرار دے لیں کہ وہ مکمّلات اور متمّمات میں سے ہو۔ صورت مقصودہ کے جو کہ جمال کا مصداق ہے۔

وعدم آن مصداقِ قبح، کہ بمکروہ تعبیر توان کرد چہ اگر گویند کہ مارا مثلاً این شئے یا آن شئے مکروہ می نماید، مراد ہمین باشد کہ قبیح و زشت و زبون می نماید کہ در یک مفاد شریک اند لیکن ہرچہ این چنین ست از ضروریاتِ جمال ست کہ بدرجۂ ثانیہ مطلوب و ضروری است نہ از ضروریات کمال، کہ بدرجۂ اول مقصود و لابدی است۔ بدین سبب ضروری شد۔ اما در درجۂ ثانیہ، و ہمچنین عدم او از مفسداتِ جمال مذکور ست نہ از مفسدات کمال مسطور و مبطلات او۔

اور اس کا عدم قبح کا مصداق ہے جس کو مکروہ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ کیونکہ اگر کہیں مثلاً کہ ہم کو یہ چیز یا وہ چیز مکروہ معلوم ہوتی ہے تو یہی مراد ہوتی ہے کہ وہ قبیح اور زشت اور بری معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ مکروہ، قبیح اور زشت و زبوں سب کا ایک ہی مطلب ہے۔ لیکن جس چیز کی یہ شان ہو (کہ اُس کے نہ ہونے سے قبح پیدا ہو جائے) وہ جمال کی ضروریات میں سے ہے جو کہ دوسرے درجہ میں مطلوب اور ضروری ہے۔ کمال کی ضروریات میں سے نہیں، جو کہ پہلے درجہ کا مقصود اور لابدی ہے۔ اس سبب سے ضروری واجب بھی ہے مگر دوسرے درجہ میں اور اسی طرح اُس کا عدم بھی جمال مذکور کے مفسدات میں سے ہے، کمال مذکور کے مفسدات اور مبطلات میں سے نہیں ہے۔

بالجملہ کمال ہم ضروریست و جمال ہم ضروری، عدم اول مفسدِ حقیقت است و عدم ثانی مبطلِ صورت چنانکہ در حقیقت و صورت فرق است ہمین قدر در فرض و واجب فرق باید دید۔ و ہمچنین در احکام وجود و عدم ہر دو تمیز باید کرد۔ بالجملہ ہر چیز را درین عالم معنی است و ہر معنی را صورت باز در اشیاء مرکبہ مقصود بالذات باعتبار معنی ہیئت اجتماعیہ معانی متعددہ و باعتبار صورت ہیئت اجتماعیہ صور متنوعہ می باشد پس باعتبار اوّل معانی متعددہ کہ باجتماع آن ہیئت مشار الیہا پیدا شدہ از ضروریات است۔ و عدم آن معانی از مبطلات آن۔ و باعتبار ثانی صور متنوعہ کہ باجتماع آن صورت اجتماعیہ مشار الیہا پیدا شدہ از ضروریات است و عدم آن از مفسدات آن۔

خلاصہ یہ کہ کمال بھی ضروری ہے اور جمال بھی ضروری۔ کمال کا عدم مفسدِ حقیقت ہے اور جمال کا عدم مُبطِلِ صورت۔ جتنا کہ حقیقت اور صورت میں فرق ہے، اُتنا ہی فرض اور واجب میں فرق سمجھ لینا چاہیئے اور اسی طرح دونوں کے وجود اور عدم کے احکام میں تمیز کرنا چاہیئے۔ سمجھ لیجئے کہ ہر چیز کی اس عالم میں حقیقت ہوتی ہے اور ہر حقیقت کی صورت۔ پھر اشیاء مرکبہ میں باعتبارِ معنی (یعنی حقیقت) کے معنی متعددہ کی ہیئت اجتماعیہ مقصود بالذات ہوتی ہے۔ اور صورت کے اعتبار سے

وہ ہیئت اجتماعیہ مختلف نوع کی صورتیں ہوتی ہیں۔ تو باعتبار اول (یعنی معنے کے اعتبار سے) معانی متعددہ جن کے اجتماع سے وہ ہیئت مذکورہ بالا پیدا ہوئی۔ ضروریات میں سے ہوتے ہیں اور اُن معانی کا عدم اُس (ہیئت) کے مبطلات میں سے۔ اور باعتبار ثانی (یعنی صورت کے اعتبار سے) مختلف انواع کی صورتیں جن کے اجتماع سے وہ صورتِ اجتماعیہ مذکورہ بالا پیدا ہوئی ضروریات میں سے ہوتی ہیں اور اُن کا عدم اُس (ہیئت) کے مفسدات میں سے۔

بالجملہ ما ہیئت اجتماعی را از معنی کمال و از صورت جمال نام نہادہ می گوئیم کہ مقصود بالذات از اشیاء مرکبہ درین عالم فقط کمال و جمال است و بس، و ہر چہ جز این است متمم این ست یا مکمل آن۔ چہ مراد از مقصود بالذات آنست کہ آلۂ تحصیل امر دیگر نبود بلکہ امور دیگر آلۂ تحصیل آن باشند۔ و این چنانکہ دانی در کمال و جمال متحقق است نہ در ذرائع و وسائل و آلات و متممات آن۔

الغرض معنی کے اعتبار سے جو ہیئتِ اجتماعی ہے اُس کا نام "کمال" اور صورت کے اعتبار سے جو ہیئتِ اجتماعی ہے اُس کا نام "جمال" رکھ کر ہم کہتے ہیں کہ مقصود بالذات اشیاء مرکبہ اس عالم میں صرف کمال و جمال ہے اور بس۔ اور ان کے سوا اور جو کچھ بھی ہے وہ اس کا متمّم ہے (یعنی پورا کرنے والا) یا مکمّل۔ کیونکہ "مقصود بالذات" سے یہ مراد ہوتی ہے کہ وہ کسی دوسری چیز کے حاصل کرنے کا آلہ نہ ہو، بلکہ دوسرے امور اُس کے حاصل کرنے کے لئے آلہ ہوں اور یہ بات جیسا کہ تم جانتے ہو کمال اور جمال میں پائی جاتی ہے، ان کے ذرائع اور وسائل اور آلات اور متمّمات میں نہیں پائی جاتی۔

مگر چنانکہ بیشتر دانستہ مصداق کمال کیفیت اجتماعیہ حاصلہ است کہ بعد اجتماع اجزاء چند خود بخود پیدا می شود حاجت تحصیل دگر نمی افتد و ہمچنین مصداقِ جمال ہیئت اجتماعیہ حاصلہ است کہ پس از اتصال مقادیر چند با وضاعِ چند بے انتظار امر دیگر خود بخود عارض میگردد و ضرورت استحصالِ تازہ نمی افتد۔ نظر برین فقط نظر بر اجزاء و متممات و مکملاتِ آن و این کردند

ومدار کار طلب بر استحصال اجزاء کمال وتحصیل جمال نہادند۔ مگر چون اولاً بالذات نظر بر کمال
است وثانیاً وبالعرض نظر بر جمال، چہ اگر چشم نیکو منظر باین شوخی ووضع وپیکر کہ دارد از نور نظر
تہی باشد بحساب صاحب چشم مضغۂ گوشت است ومغز بے پوست لہٰذا حال مکملات کمال
ومتممات جمال نیز در بارۂ مدنظر بودن بہمین نسبت باشد۔

مگر جیسا کہ پہلے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کمال کا مصداق وہ حاصل ہونے والی کیفیت اجتماعیہ
ہے جو چند اجزاء کے اجتماع کے بعد خود بخود پیدا ہو جاتی ہے۔ کسی دوسری تحصیل کی حاجت
واقع نہیں ہوتی۔ (یعنی اُن اجزاء کے اجتماع کے علاوہ کسی دوسرے تصرف کی ضرورت نہیں
ہوتی جس پر اس کیفیت اجتماعیہ کا حاصل ہونا موقوف ہو) اور اسی طرح جمال کا مصداق وہ حاصل
ہونے والی ہیئت اجتماعیہ ہے جو چند مقداروں کے چند اوضاع کے ساتھ اتصال کے کسی
دوسرے امر کے انتظار کے بغیر خود بخود (اُن کو جمال) عارض ہو جاتا ہے کسی تازہ (یعنی دوسرے
استحصال کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اس امر کو ملحوظ رکھتے ہوئے اُس (کمال) کے اور اس (جمال)
کے اجزاء اور متممات اور مکملات پر نظر جاری اور طلب مقصود کا دارومدار اجزاء کمال کے حاصل
کرنے اور تحصیل جمال پر رکھدیا۔ مگر چونکہ پہلے نمبر پر اور بالذات نظر کمال پر ہے اور دوسرے نمبر
اور بالعرض نظر جمال پر ہے جیسے نہایت خوبصورت آنکھ جو باوجود شوخی اور وضع اور حسین پیکر
ہونے کے اگر نور نظر سے خالی ہو تو صاحب بصیرت کے نزدیک محض ایک مضغۂ گوشت اور
مغز بے پوست ہے (اس لئے کہ آنکھ کا کمال نظر تھی وہی پہلا درجہ رکھتی تھی اُس کے بعد خوبصورتی
اور جمال کا درجہ تھا۔ جب وہ اصل کمال نہ رہا تو دوسرا بھی کالعدم ہو گیا) اس لئے کمال کے
مکملات اور جمال کے متممات کا حال بھی اُسی نسبت سے مدنظر رکھنا ہوگا (یعنی مکملات کمال کا
اول درجہ ہونا چاہیئے اور متممات جمال کا دوسرا درجہ)

اکنوں می گوئیم کہ در مجموعۂ دین نظر کنیم یا در نوعے ازان مثل صلوات خمسہ یا در فعلے خاص
مثل صلوۃ ظہر وعصر وغیرہ لاجرم بنوعے از کمال وجمال مشتمل خواہد بود ورنہ دعوئ احسن
الخالقین بودن خداوند تعالیٰ دعوائے صرف باشد نعوذ باللہ وہمچنین ارشاد وابتعوا احسن
ما انزل الیکم من ربکم یا وعدہ ولیمکنن لھم دینھم الذی ارتضی لھم کہ ہر
دو بر احسن ومرتضی بودن این دین دلالت دارد تغلیط محض باشد تعالی اللہ عن ذلک علوا
کبیرا۔ اندرین صورت ہرچہ از مکملات کمال ست اگر از طرف شارع مطلوب خواہد بود بدرجۂ
غایت مطلوب خواہد بود۔ چہ مدار کار تحقق حقیقت مطلوبہ کہ ہمانا آن ہیئت کمالیہ است بر ہمانست
اگر ہست ہست واگر نیست نیست۔ زیرا کہ ہیئت اجتماعیہ را با اجزاء مکملہ خود ہمین طور ارتباط
است چنانکہ پیدا است۔ وبدین وجہ اگر آن را فرض یا رکن خوانند بجا باشد۔

اب ہم کہتے ہیں کہ مجموعۂ دین پر ہم نظر کریں یا اُس میں سے کسی ایک نوع پر جیسے پانچوں نمازیں
یا ایک فعل خاص جیسے ظہر کی نماز، عصر کی نماز وغیرہ تو لازمی ہے کہ وہ کمال و جمال کی ایک نوع
پر مشتمل ہو گی ورنہ خداوند تعالیٰ کا احسن الخالقین ہونے کا دعویٰ محض دعویٰ ہوگا۔ اور نعوذ باللہ
(یہ ممکن نہیں)۔ اور اسی طرح ارشاد

اِتَّبِعُوْٓا اَحْسَنَ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ — (تم کو چاہیئے) کہ اپنے رب کے پاس سے آئے ہوئے اچھے اچھے حکموں پر چلو۔

اور وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضٰى لَهُمْ — اور جس دین کو اللہ تعالیٰ نے ان کیلئے پسند کیا ہے (یعنی اسلام) اُس کو اُن کے (نفع آخرت کے) لئے قوت دے گا۔

کہ دونوں اس دین کے احسن اور مرتضی (یعنی پسندیدہ) ہونے پر دلالت کرتے ہیں محض غلطی میں
ڈالنا ہوگا (جو غیر ممکن ہے) تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا ○ اس صورت میں جو کچھ کمال کے
مکملات ہونگے اگر شارع کیطرف سے مطلوب ہونگے تو بدرجہ غایت مطلوب ہونگے کیونکہ حقیقت
مطلوبہ کے تحقق کا جو کہ وہ ہیئت کمالیہ ہے (جس میں حقیقت مطلوبہ ظاہر ہوتی ہے) دارومدار
ہی اُس ہیئت کمالیہ پر ہے۔ اگر وہ ہیئت موجود ہے تو حقیقت بھی موجود ہے اور وہ ہیئت موجود
نہیں تو حقیقت بھی موجود نہیں۔ کیونکہ ہیئت اجتماعیہ کا اپنے اجزاء مکملہ کے ساتھ اسی طرح کا واسطہ

ہوتا ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور اسی وجہ سے اُس کو اگر فرض یا رکن کہیں تو بجا ہے۔

وہمچنین انچہ کہ از متممات جمال است اگر از طرف شارع مطلوب خواہد بود بدرجہ فروتر از اوّل مقصود خواہد بود۔ چہ برہست و نیست این قسم اگر موقوف است وجود و عدم جمال موقوف است وآن خود اگر مطلوب ست در درجۂ ثانیہ مطلوب ست۔ اعنی بناءِ حُسن صورت برآنست، نہ برابتنائے کمال حقیقت تا بوجود و عدم آن تحقق و بطلان اصل لازم آید۔ بدین وجہ اگر بہر فرق مراتب این قسم ارکان را واجب نام نہند مستحسن باشد۔

اور اسی طرح جو چیزیں جمال کے متممات میں سے ہیں اگر شارع کی طرف سے مطلوب ہونگی تو پہلے کی بہ نسبت نیچے درجہ میں مقصود ہونگی۔ کیونکہ اس قسم کے ہونے اور نہ ہونے پر صرف جمال کا وجود اور عدم موقوف ہے اور وہ خود اگر مطلوب ہے تو دوم درجہ میں مطلوب ہے۔ یعنی اس پر حُسنِ صورت کی بنا ہے، کمال حقیقت کی بناء نہیں ہے کہ اُس کے وجود اور عدم سے اصل حقیقت کا تحقق اور بطلان لازم آجائے۔ اسی وجہ سے فرقِ مراتب قائم کرنے کے لئے اگر ارکان کی اس قسم کا نام واجب رکھ لیں تو مناسب ہوگا۔

وچون مقابل تحقُّق بطلان ست ومقابلِ جمال قبح بہ تحقُّق قسم اول وجود حقیقت کہ درحقیقت ما بہ التحقق وسرمایہ تحقق ہمانست و بہ عدم بطلان حقیقت۔ وتحقق قسم ثانی تحقق جمال و بعدم آن قبح صورت لازم خواہد آمد وہمین ست مفاد فرض و واجب۔ چہ فرض صلوٰۃ مثلاً رکوع وسجود اگر میسر آید نماز میسر آید ورنہ نماز باطل شد۔ و واجب صلوٰۃ مثلاً ترتیب وغیرہ اگر میسر آید فبہا ورنہ مکروہ شد۔ کہ بعینہ ترجمۂ قبیح است وچون قبح در مقابل جمال افتادہ لاجرم درصورت اداءِ واجبات بجائے قبح کہ ترجمۂ کراہت است جمال خواہد بود۔ غایت ما فی الباب مارا دیدۂ ادراک این کمال و جمال واین حسن و قبح ندادہ باشند، مگر ازین قدر انکار این معنی نتوان کرد۔ نابینایان را ہم دیدہ بسر نہادہ اند و نور نظر ندادہ اند مگر بینایان صادق ہر کرا الحسن و قبیح می خوانند اوشان ہمچنان می دانند۔

اور چونکہ تحقق کا مقابل بطلان ہے اور جمال کا مقابل قبح ہے۔ اس لئے قسم اول کے تحقُّق سے لازم آئے گا حقیقت کا وجود جو کہ درحقیقت وہ اصل شے ہے جو تحقق کی بناء ہے اور تحقق کی متاعِ گرانمایہ وہی ہے، اور قسم اول کے عدم سے لازم آئے گا بطلانِ حقیقت اور قسم ثانی کے تحقق سے لازم آئے گا جمال کا تحقق۔ اور اس کے عدم سے لازم آئے گا قبحِ صورت۔ اور فرض و واجب کا یہی مفاد ہے۔ کیونکہ نماز میں جو فرض ہے مثلاً رکوع و سجود اگر میسّر آجائے گا تو نماز میسّر آجائیگی ورنہ باطل ہو جائے گی اور نماز میں جو واجب ہے مثلاً ترتیب وغیرہ اگر میسّر آجائیگی تو فبہا ورنہ مکروہ ہو جائیگی جو کہ بعینہ قبیح کا ترجمہ ہے۔ اور چونکہ قبح جمال کے مقابلہ میں واقع ہوا ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ اداءِ واجبات کی صورت میں بجائے قبح کے جو کراہت کا ترجمہ ہے جمال ہوگا۔ اس بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ ہم کو اس کمال و جمال اور اس حسن و قبح کا ادراک کرنے والی آنکھ نہ عطا ہوئی ہو۔ مگر اس وجہ سے اس حقیقت کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ نابینا بھی (اسی دنیا میں) ہوتے ہیں جو دیدۂ بینا سے محروم ہوتے ہیں اور اُن کو نور نظر نہیں عطا ہوا مگر جو بینا ہیں اور سچے ہیں وہ جس چیز کو اچھا اور برا کہدیتے ہیں تو نابینا بھی ویسا ہی سمجھ لیتے ہیں۔

ازین کمئ واجب از فرض اعتقاداً و تساوئ آن با فرض عملاً نیز بشناختہ باشی۔ چہ واجب ہم چنانکہ دانستی از ضروریات ست ورنہ قبح لازم خواہد آمد کہ انجام آن بر عدم قبول ست۔ و عملے کہ مقبول نیست بودن و نابودنش برابر است معہٰذا اینجا کلام درصورت است، نہ درحقیقت چہ صوم و صلوٰۃ وغیرہ اعمال دینیہ وافعال مخصوصہ ہر یکے ازین ہمہ از قسم صوت است۔ اگر فرق ست ہمین قدر ست کہ بعض اشیاء مثلاً رکوع وسجود مظاہر کیفیاتِ خفیہ باشند، چنانکہ چشم و گوشِ انسانی مثلاً قوائے پنہانی است۔ و بعض امور مثلاً ترتیب وغیرہ مظاہر کیفیات قلبیہ نباشد چنانکہ اوضاع چشم و گوش اعنی این ترتیب واین مقدار مظاہر کیفیات پنہانی نیست۔ چہ اگر بالفرض این وضع واین ترتیب

نباشد در کیفیت کمالیہ نقصانے راہ نمی یابد آن ہیئت کمالیہ بدستور قدیم می ماند و بزبان حال الآن کما کان می گوید

اور یہاں سے اس اعتقاد کی حقیقت بھی واضح ہو جائے گی کہ واجب کا مرتبہ فرض سے کم اور عمل کے اعتبار سے فرض کے برابر ہے۔ کیونکہ جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے واجب بھی ضرور... میں سے ہے ورنہ قبح لازم آجائے گا جس کا انجام عدم قبول ہوگا اور جو عمل مقبول نہیں ہے اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ اس کے ساتھ (یہ بھی ملحوظ رہے کہ) یہاں کلام صورت میں ہے حقیقت میں نہیں کیونکہ روزہ اور نماز وغیرہ اعمال دینیہ اور افعال مخصوصہ ان سب میں سے ہر ایک صورت کی قسم میں سے ہے۔ اگر فرق ہے تو اتنا ہی ہے کہ بعض اشیاء مثلاً رکوع و سجود کیفیات قلبیہ کے مظاہر ہوتے ہیں جیسے کہ انسانی آنکھ اور کان مثلاً (دیکھنے اور سننے کی) مخفی قوتوں کے مظاہر ہیں۔ اور بعض امور مثلاً ترتیب وغیرہ کیفیات قلبیہ کے مظاہر نہیں ہوتے جیسے آنکھ اور کان کی اوضاع یعنی یہ خاص ترتیب اور مقدار کیفیات مخفیہ کی مظاہر نہیں ہیں کیونکہ اگر بالفرض یہ اوضاع اور یہ ترتیب نہ ہو تو کیفیت کمالیہ میں کوئی نقصان پیدا نہیں ہو جاتا۔ وہ ہیئت کمالیہ پہلے کی طرح باقی رہیگی اور زبان حال الآن کما کان (اب بھی ویسی ہی ہے جیسے پہلے تھی) کہیگی

مگر ازین فرق بجز اینکہ فرق مراتب ضرورت پیدا شد۔ دیگر چہ ہویداست۔ بالجملہ صورت از ضروریات است فقط نظر بر حقیقت نیست ورنہ حاجت افتراض صوم و صلوٰۃ و رکوع و سجود چہ بود۔ غایت ما فی الباب صورت اگر مطلوب شد بغرض ظہور حقیقت مطلوب شد۔ اعنی حقیقت را بہر کارے ساختہ اند کہ اگر این مظاہر نباشند آن کار و آن آثار ظاہر نمی تواں شد۔ چنانکہ از مثال چشم و گوش روشن شد۔ مگر چون صورت بغرض کمال یا ظہور کمال ضروری شد جمال کہ بغرض ہمچو کمال مطلوب است چوں ضروری نخواہد شد۔ فرق اگر باشد در مراتب ضرورت باشد نہ آنکہ از سرحد ضرورت خارج شدہ بمرتبۂ فروتر افتادہ۔ مگر این فرق خود در فرائض موجود است۔ نہ بینی کہ صلوٰۃ بہ نسبت دیگر عبادات زیادہ تر ضروری است۔

واجب کا مرتبہ فرض سے کم ہے ... عمل کے اعتبار سے فرض کے برابر ہے۔

واجب پر مفصل بحث

مگر اس سے بجز اس کے کہ مراتب ضرورت کا فرق ظاہر ہوا اور کیا فرق پیدا ہو گیا۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ صورت بھی ضروریات میں سے ہے۔ صرف حقیقت ہی پر نظر نہیں ہے ورنہ صوم و صلوٰۃ اور رکوع و سجود کے فرض ہونے کی کیا حاجت ہوتی۔ اصل بات صرف یہی ہے کہ صورت اگر مطلوب ہوئی تو ظہور حقیقت کی غرض سے مطلوب ہوئی یعنی حقیقت کو ایک ایسے کام کے لئے بنایا ہے کہ اگر یہ مظاہر نہ ہوں تو وہ کام اور وہ آثار ظاہر نہیں ہو سکتے جیسا کہ آنکھ اور کان کی مثال سے عیاں ہو چکا۔ مگر چونکہ "صورت" کمال یا ظہور کمال کی غرض سے ضروری ہوئی تو جمال جو کمال کی طرح بے کسی غرض کے مطلوب ہے کیسے ضروری نہ ہوگا۔ فرق اگر ہوگا تو ضرورت کے مرتبوں میں ہوگا نہ یہ کہ ضرورت کی سرحد سے ہی خارج ہو کر نیچے کے مرتبہ میں گر جائے مگر یہ فرق تو خود فرائض میں بھی موجود ہے۔ تم نہیں دیکھتے کہ نماز بہ نسبت دیگر عبادات کے سب سے زیادہ ضروری ہے۔

بالجملہ این فرق اعتقاد و تساوی عمل در فرض و واجب و فرق بطلان و قبح در ترک آن ہر دو کہ بشنیدہ باشی بطوریکہ عرض کردہ شد موجہ شد و حاجت تفریع بر ثبوت قطعی و ظنی نماند، بلکہ احکام مذکورہ را اگر بغور دیدہ شود بدل ہمی ریزد کہ مدار آن بر آنست کہ این ہیچدان بیان کردہ، نہ بر آنکہ از قصہ ثبوت قطعی و ظنی بگوش تو رسیدہ۔

الحاصل فرض اور واجب میں یہ اعتقاد کا فرق (کہ واجب کا مرتبہ فرض سے کم ہے) اور عمل کے اعتبار سے دونوں کا برابر ہونا اور دونوں کے ترک میں بطلان اور قبح کا فرق جو تم نے سنا جس طور سے عرض کیا گیا واضح ہو چکا ہے اور اس کی حاجت نہیں رہی کہ (فرض اور واجب کی بیان کرنے کے لئے) ثبوت قطعی اور ثبوت ظنی سے (ثبوت کی) قسمیں بنائی جائیں (اور کہا جائے کہ فرض وہ ہے جو ثبوت قطعی سے ثابت ہو اور واجب وہ ہے جو ثبوت ظنی سے ثابت ہو)، بلکہ احکام مذکورہ کو اگر بغور دیکھا جائے تو دل میں یہی بات القا ہوتی ہے کہ اُن کا مدار اسی پر ہے جس کو اس ہیچدان نے بیان کیا نہ اُس ثبوت قطعی و ظنی کے قصہ پر جو آپ کے

کان میں پڑچکا ہے۔

ورنہ اگر فرقِ اعتقاد و تساوی عمل بطور مذکور راست می آید فرق بطلان و کراہت و وجوب تکرار ادا در صورت ترکِ واجب عمداً و اکتفا بسجدۂ سہو در صورت سہو چسان منطبق خواہد آمد چہ مفاد ثبوت ظنی فقط ہمین قدر راست کہ علمِ این معلوم مثل علم فلان معلوم قطعی نیست۔ مگر دانی کہ این فرق اگر ہست بجانب علم ست نہ بجانب معلوم۔ تا فرق احکام مذکورہ کہ در اصل احکام معلوم ست نہ علم، لازم آید۔

ورنہ اگر اعتقاد کا فرق اور عمل کی تساوی (جس کا بیان مذکور ہوچکا ہے) بطور مذکور (یعنی ثبوت ظنی و قطعی کی تفریع پر) ٹھیک بیٹھ جاتے ہیں تو بطلان اور کراہت کا فرق۔ اور ترک واجب کی صورت میں تکرارِ ادا کا واجب ہونا اور سہواً ترک ہوجانے کی صورت میں سجدۂ سہو پر اکتفا کیسے منطبق ہوجائے گا۔ کیونکہ ثبوت ظنی کا مفاد صرف اتنا ہی تو ہے کہ اس معلوم کا علم فلاں معلوم کی طرح قطعی نہیں ہے۔ مگر تم سمجھ سکتے ہو کہ یہ فرق اگر ہے تو علم کی جانب ہے معلوم کی جانب نہیں کہ احکام مذکورہ کا فرق جو کہ درحقیقت معلوم کے احکام ہیں نہ علم کے "لازم" آجائے۔

واین بدان ماند کہ در آب مشکوک بنسبت آب طاہر یا نجس فرق می باشد۔ چہ این فرق در مرتبہ علم است نہ در مرتبہ معلوم۔ در مرتبۂ معلوم اعنی در واقع آب مشکوک ہم ازین دو قسم است۔ طاہر ست یا نجس۔ قسم ثالث نیست، تا فرق احکام مرتبۂ معلوم لازم آید۔ و فرق احکام علمی فقط ہمین است کہ در قطعیت انسان مخاطب باحتیاط نیست و در ظنیت مخاطب باحتیاط است پس مقتضاء احتیاط در صورت ثبوت ضرورت فعلے بطرز ظن آن بود کہ اگر آن فعل متروک شود بازاعادہ کنند۔ سہواً ترک کردہ باشد۔ یا عمداً۔ چنانکہ پیداست نہ این کہ از سجدۂ سہو در سہو تلافی کنند۔ و در صورت عمد مکروہ دارند اما اصل را ثابت و متحقق انگارند۔ مگر آنکہ فہم نارسا این نابکار بمقصود اکابر نرسیدہ باشد۔

اور یہ (علم اور معلوم کا فرق) اس (مثال) کی مانند ہے کہ آبِ مشکوک میں بہ نسبت آب طاہر یا آب نجس کے فرق ہوتا ہے۔ یہ فرق علم کے مرتبہ میں ہے معلوم کے مرتبہ میں نہیں۔ مرتبۂ معلوم میں فی الواقع آبِ مشکوک بھی ان ہی دو قسموں میں سے ایک میں داخل ہے، پاک ہے یا ناپاک ہے کوئی تیسری قسم نہیں ہے کہ احکام کا فرق مرتبہ معلوم میں لازم آجائے۔ اور احکام علمی کا فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ علم قطعی ہونے کی صورت میں انسان مخاطب باحتیاط نہیں اور ظنی ہونے کی صورت میں مخاطب باحتیاط ہے۔ پس احتیاط کا مقتضا کسی فعل کے ضروری ثابت ہونے کی صورت میں یہ ہوگا کہ اگر وہ فعل متروک ہوجائے تو پھر اعادہ کریں۔ سہواً ترک کیا ہو یا عمداً جیساکہ ظاہر ہے یہ نہیں کہ اگر سہو ہوجائے تو سجدۂ سہو سے تلافی کریں اور عمد کی صورت میں مکروہ قرار دیں۔ مگر اصل کو ثابت اور متحقق سمجھ لیں شاید اس ناکارہ کی فہم نارسا اکابر کے مقصود تک نہ پہنچی ہو۔

وازین ہم درگذشتیم مگر این را چہ باید کرد کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نیز سجدہ سہو کردہ اند پس اگر بنار سجدۂ سہو بر ترک واجب ست چنانکہ مسلم است و واجب آنست کہ بدلیل ظنی بثبوت پیوستہ۔ حاصل کلام آن شد کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را ہم با این تتابع وحی و تساویِ اجتہاد نبوی با او در تیقن ہنوز در بعض احکام علم یقینی حاصل نبود۔ الغرض اگر فرق مذکور راست می آید بنسبت امت مرحومہ راست می آید اما بہ نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم این قسم فرق متصور نیست واللہ اعلم بالصواب

اچھا ہم اس اعتراض کو بھی چھوڑے دیتے ہیں۔ مگر اس میں کیا کرو گے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سجدۂ سہو کیا ہے تو اگر سہو کی بنیاد ترک واجب پر ہے جیساکہ مسلّم ہے اور واجب وہ ہے کہ دلیل ظنی سے جس کا ثبوت ہوا ہو تو حاصل کلام یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی باوجود اس پیہم نزول وحی کے اور باوجود اس امر کے کہ اجتہاد نبوی تیقن میں وحی کے ہم رتبہ ہے ابھی تک بعض احکام میں علم یقینی حاصل نہ تھا۔ الغرض اگر فرق مذکور کے لئے گنجائش نکلتی ہے تو بہ نسبت امت مرحومہ کے تو ٹھیک بیٹھ جاتی ہے۔ مگر بہ نسبت رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کے اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ واللہ اعلم بالصواب

بالجملہ اگر عقل صاف و دیدۂ انصاف باشد پس از مشاہدہ یا استماع تقریر مسطور ناظر و مستمع را درین امر تاملے نمی ماند کہ مجموعۂ دین را بہیئت اجتماعی گیرند یا انواع مخصوصہ را مثل صلوات خمسہ و آنرا ہم مجتمع باعتبار زمانہ مخصوص معتدبہ لحاظ کنند۔ چنانکہ صلوٰۃ یک دورہ از ادوار فلک دوار یعنی نماز ہائے لیل و نہار یا باعتبار افعال داخلہ دران از قیام و قعود و رکوع و سجود بہرحال مثل دیگر ماہیات مرکبہ حقیقتے دارد و صورتے کہ مظہر آن حقیقت می باشد۔ باین طور کہ ارکان آن صورت مظہر کمالے از کمالات آن حقیقت بود چنانکہ چشم و گوش از صورت انسانی مظہر آثار قوت باصرہ و قوت سامعہ می باشد کہ از کمالات نفس ناطقہ انسانی ست پس ہر فعلے ازین مجموعہا کہ بدین صفت باشد بہ نسبت صورت آن مجموعہ فرض ست۔ اگر بہ نسبت آن مجموعہ طلبے ازان طرف بدین تاکید رسیدہ کہ اگر بجا آوردید فبہا ورنہ فکر خود باید کرد کہ سامان عذاب مہیاست۔

خلاصہ تقریر سابق

المختصر اگر عقل صاف اور چشم انصاف موجود ہو تو تقریر مذکور کے مشاہدے یا سننے کے بعد دیکھنے والے اور سننے والے کو اس امر میں کوئی تامل نہیں رہیگا کہ خواہ مجموعۂ دین کو اجتماعی حیثیت سے لیں یا دین کی انواع مخصوصہ کو مثل پانچوں نمازوں کے اور اُن کا بھی ایک زمانہ مخصوص معتدبہ کے اعتبار سے اجتماعی حیثیت سے لحاظ کریں جیسے کہ دورہ ہائے فلک میں سے ایک دورۂ فلک کی نماز یعنی رات اور دن کی نمازیں یا ایک ہی نماز کو بحیثیت اجتماعی ملحوظ کریں اُن افعال کے اعتبار سے جو اس میں داخل ہیں قیام و قعود، رکوع و سجود وغیرہ۔ بہرحال دیگر ماہیات مرکبہ کی طرح اُس مجموعہ کی ایک حقیقت ہوگی اور ایک صورت جو اُس حقیقت کا مظہر ہوگی۔ اس طور پر کہ اُس صورت کے ارکان اُس حقیقت کے کمالات میں سے کسی کمال کے مظہر ہونگے۔ جیسا کہ صورت انسانی میں سے آنکھ اور کان مظہر ہیں آثار قوت باصرہ اور قوت سامعہ کے جو کہ نفس ناطقہ انسانی کے کمالات میں سے ہیں تو ان مجموعوں میں سے ہر ایسا

[فع]ل جس کی یہ صفت ہوگی اُس مجموعہ کی صورت کی نسبت سے فرض ہے۔ بشرطیکہ اُس مجموعہ سے متعلق کوئی حکم اُس (رب العلمین) کی طرف سے اس تاکید سے صادر ہوا کہ اگر تم نے اس کی تعمیل کی تو بہتر ہے۔ ورنہ اپنی فکر کرلینی چاہئے کہ عذاب کا سب سامان طیار ہے۔

و چون در مطالبۂ این چنین ارکان اولا نظر بر ظہور کمالات باطنہ می باشد بلحاظ اشکال معلومہ و مقادیر معلومہ و مواقع معلومہ رکوع و سجود وغیرہ ضرور نیفتاد۔ چنانکہ اعتبار اشکال معلومہ و مقادیر معلومہ و مواقع معلومہ چشم و گوش وغیرہ ضروری نیست۔ چہ اگر چشم و گوش بنی آدم بدین اشکال و صورت کہ می باشد نباشد بشکل چشم و گوش خوک و خر بود، و بدین مقدار کہ می دہند ندہند۔ بمقدار چشم و گوش مگس و فیل دہند، و درین مواقع کہ واقع است ننہند زیر و بالا ازین مواقع نہند، در ظہور کمالات مربوطہ بچشم و گوش ہیچ نقصانے نمی رسد۔

اور چونکہ ایسے ارکان کے مطالبہ میں پہلی نظر کمالات باطنہ کے ظہور پر ہوتی ہے اس لئے (اُن ارکان کی) اشکال معلومہ کا اور مقادیر معلومہ کا (کہ اُن کی ہیئت کذائی کیا ہے اور طول و عرض کتنا) اور رکوع و سجود وغیرہ کے مواقع معلومہ کا (کہ اول رکوع کا موقع ہے پھر سجدے کا یا اس کے برعکس) لحاظ کرنا ضروری واقع نہ ہوگا (یعنی اس مرتبہ میں)، جس طرح کہ اشکال معلومہ اور مقادیر معلومہ اور آنکھ و کان وغیرہ کے مواقع معلومہ کا (جب وہ اپنے اپنے کمالات کا اظہار بخوبی کرتے ہوں) اعتبار ضروری نہ ہوگا (یعنی اس مرتبۂ کمال میں)، کیونکہ اگر بنی آدم کے آنکھ اور کان اس موجودہ شکل و صورت کے مطابق نہ ہوں۔ سُور یا گدھے کی آنکھ و کان کی صورت پر ہوں اور اُن کی وہ موجودہ مقدار بھی نہ ہو بلکہ اور ہی مقدار پر ہوں۔ مثلاً مکھی کی آنکھ اور ہاتھی کے کان کے برابر ہو جائیں اور جن مواقع میں کہ وہ اب واقع ہیں نہ ہوں۔ بلکہ اُن سے اوپر، نیچے کسی اور موقع میں لگا دیں تو اُن کمالات کے ظہور میں جو آنکھ اور کان سے متعلق ہیں کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔

ہاں اگر ترتب کمالات بطورے بودے کہ نقشۂ ہیئت باطنی برین نقشۂ ہیئت ظاہری سراپا منطبق آمدے، و مواقع کمالات باطنہ مقابل مواقع اعضاء ظاہرہ افتادے آن

وقت این ترتیب ہم فرض شدے چہ اندرین صورت ظہورِ کمالات بے تطابق نقشۂ ظاہر و
باطن محال بود۔ غرض بلحاظِ ظہور جملہ کمالاتِ صلوۃ کہ عبارت از کیفیاتِ باطنہ مخصوصہ
رکوع و سجود است و ہمانا حقیقت صلوٰۃ ست فقط مجموعۂ ارکان مطلوب است، بہر طوریکہ
میسّر آید، این ترتیب باشد کہ نباشد، و این مقدار و این شکل بود کہ نبود، کیف ما اتفق
اجتماعِ جملہ ارکان باید، چنانکہ برائے ظہور کمالاتِ پنہانی انسانی کیف ما اتفق اجتماع چشم
و گوش می شاید۔ مگر چون قریب تر شنیدہ آمدہ کہ مقصود از اشیاء مرکبہ کیفیت حاصلہ و
ہیئت اجتماعیہ می باشد چنانکہ در نسخہ ہائے مرکبہ شنیدہ باشی کہ مد نظر طبیب کیفیتِ امتزاجی
کیفیتِ جملہ ادویہ می باشد کہ مزاج مرکبش گویند نہ خواصّ جداگانہ ہر دوا۔

ہاں اگر کمالات کا ترتّب ایسے ڈھنگ پر ہوتا کہ ہیئت باطنی کا نقشہ اس ہیئت ظاہری
کے نقشہ پر ہو بہو منطبق آجاتا اور کمالات باطنہ کے مواقع اعضاء ظاہرہ کے مواقع کے
بالمقابل واقع ہوتے اُس حالت میں یہ ترتیب بھی فرض ہو جاتی۔ کیونکہ اس صورت میں کمالات
ظہور ظاہر اور باطن کے نقشہ کی ایک دوسرے سے مطابقت کے بغیر محال ہوتا۔ غرض جملہ کمالات
صلوۃ جس سے رکوع و سجود کی کیفیات باطنہ مخصوصہ مراد ہیں اور فی الواقع وہی صلوۃ کی حقیقت
ہے اُن کمالات کے ظہور کے لحاظ سے صرف مجموعۂ ارکان مطلوب ہے جس طور پر بھی میسّر آجائے
یہ ترتیب ہو یا نہ ہو۔ اور یہ مقدار اور یہ شکل ہو یا نہ ہو۔ کسی طرح بھی ہو، جملہ ارکان کا اجتماع ہونا
چاہیئے جیساکہ انسان کے مخفی کمالات کے ظہور کے لئے کسی طرح بھی ہو آنکھ کان وغیرہ کا اجتماع
چاہیئے۔ مگر چونکہ ابھی آپ سنتے آئے ہیں کہ اشیاء مرکبہ سے مقصود (مختلف اجزاء کے باہم ملنے
سے ایک خاص) کیفیت حاصلہ اور ہیئت اجتماعیہ ہوا کرتی ہے جیساکہ مرکب نسخوں میں تم نے
سنا ہوگا کہ طبیب کی مد نظر ایک کیفیت امتزاجی ہوتی ہے جو جملہ ادویہ کی کیفیت سے ملکر بنتی ہے
جس کو اُس نسخہ کا مزاج مرکب کہتے ہیں۔ ہر دوا کے جداگانہ خواص مد نظر نہیں ہوتے۔

بدین وجہ خود فہمیدہ باشی کہ فصل بالاجنبی و تخلل افعال ناملائم نماز از کلام و سلام و شرب

آب و اکلِ طعام مفسدِ صلوۃ باشد زیراکہ صورت جامعہ و ہیئت اجتماعیۂ کمالاتِ باطنۂ
نماز کہ بذات خود مطلوب است و ہر کمالِ باطن کہ مقصود بود بغرض تحصیلِ آن ہیئت
مقصود بود نہ بذات خود۔ بتخلل اجنبیات در ہیئت اجتماعیہ ارکان ظاہرہ از ہم می باشد

اس وجہ (ہیئت حاصلہ) کے پیش نظر واضح ہو جائے گا کہ فصل بالاجنبی یعنی کسی اجنبی چیز سے
ارکان کے درمیان فصل پیدا کر دینا) اور نماز کے غیر مناسب افعال کا جیسے کلام و سلام اور پانی پینا۔
اور کچھ کھانا وغیرہ کا ارکان کے درمیان میں حائل ہو جانا مفسد صلوۃ ہوگا۔ اسلئے کہ نماز کی کمالات
باطنہ کی صورتِ جامعہ اور ہیئت اجتماعیہ جو کہ بذات خود مطلوب ہے اور جو کمال باطن بھی مقصود ہوتا
ہے اُس ہیئت مجموعی کے حاصل کرنے کیلئے مقصود ہوتا ہے۔ بذات خود مقصود نہیں ہوتا (جیسی
نسخہ کا ہر جزو ضروری اس لئے مقصود ہوتا ہے کہ اُس مخصوص مزاج مرکب کے پیدا ہونے
میں اس کا دخل ہے۔ بذات خود مقصود نہیں ہوتا) ارکان ظاہرہ کی ہیئت اجتماعیہ میں دوسری چیزوں
کے داخل ہو جانے سے اُس میں فساد واقع ہو جائیگا۔

وجہش چنانکہ دانستہ باشی این ست کہ منشأ جملہ افعال ارادیہ عزم و ارادہ است، کہ
قلب را بجانب مراد می گرداند۔ پس ہر فعلیکہ رو بدانسو ندارد اگر میان آید آن وقت قلب
بدرگاہ مقلب القلوب نہ خواہد بود، بلکہ از درگاہ آن محبوب رو نافتہ بدرگاہ دیگر خواہد رسید
اندرین صورت حقیقتِ صلوۃ فقط کیفیتِ امتزاجیہ احوال خاصہ نخواہد بود کہ پس از حضور
اعنی ذکر صفات خاصۂ باریتعالیٰ از عظمت و علو وغیرہ پیدا می شود و بار کوع و سجود در رشتۂ
ارتباط دارد بلکہ کیفیت امتزاجیہ دیگر خواہد بود کہ با متزاج احوال معلومہ و این احوال دیگر
پیدا می شود۔ کہ ارادۂ اکل و شرب وغیرہ را ضرورست۔ چہ عزم و ارادہ را در نشو و نماء و حدوث
خود ضرورت احوال ہمچنان ست کہ افعال ارادیہ را ضرورت آن۔

اور اُس کا بنیادی سبب جو تم نے سمجھ لیا ہوگا یہ ہے کہ منشأ جملہ افعال ارادیہ کا عزم و
ارادہ ہے جو کہ قلب کا رُخ مراد کی طرف پھیر دیتا ہے۔ تو ہر وہ فعل جس کا رُخ اُس جانب نہیں ہے

اگر درمیان میں آجائیگا اُس وقت قلب درگاہ مقلب القلوب میں نہیں رہیگا بلکہ اس محبوب کی بارگاہ سے دوسری درگاہ میں پہنچ جائے گا۔ اس صورت میں حقیقت صلوٰۃ احوال خاصہ کی خالص کیفیت امتزاجیہ نہ ہوگی جو کہ حضور کے بعد یعنی صفات خاصہ باری تعالیٰ جیسا کہ اس کی عظمت اور سب سے بلند مرتبہ ہونا وغیرہ صفات کے ذکر سے پیدا ہوتی ہے اور وہ رکوع اور سجود کے ساتھ رشتہ ارتباط رکھتی ہے۔ بلکہ ایک دوسری کیفیت امتزاجیہ بن جائیگی جو کہ احوال معلومہ (جو ذکر صفات خاصہ سے پیدا ہوئے تھے) اور ان دوسرے احوال کے امتزاج سے پیدا ہوتی ہے۔ جو مثلاً کھانے پینے وغیرہ کے ارادہ کیلئے ضروری ہوتے ہیں۔ کیونکہ عزم و ارادہ کو اپنے نشو و نما اور حدوث میں احوال کی ضرورت اُسی طرح ہوتی ہے جیسے افعال ارادیہ کو احوال کی ضرورت ہوتی ہے۔

> یا گوئی کہ اگر در افعالِ ظاہرہ فعلے اجنبی بمیان آید شیرازۂ ہیئت اجتماعیۂ ظاہرہ پریشان خواہد بود اندرین صورت این ارکان ظاہرہ بنسبت آن ہیئت باطنہ کمالیہ چنان بیکار خواہد شد کہ چشم و گوش وغیرہ اعضاء انسانی را از ہم جدا کنند و بنسبت روح باطنی بیکار گردانند۔ بہرحال حقیقت و روحِ نماز ہمان کیفیت امتزاجیہ باطنہ است و این ہیئت ظاہرہ بشابہ جسم اوست اگر جسم صلوٰۃ اعنی این حرکات بے روح آن بود کہ آن کیفیات است، چنانکہ نماز ما باشد ہمچو جسم بے روح چہ کار آمدنی ست، تا قابل نذ نیاز خداوندی باشد۔

یا یوں کہہ لیجئے کہ اگر افعال ظاہرہ کے درمیان کوئی اجنبی فعل داخل ہوگیا تو ہیئت اجتماعیہ ظاہرہ کا شیرازہ پریشان ہوجائیگا۔ اس صورت میں یہ ارکان ظاہرہ بہ نسبت اس ہیئتِ باطنہ کمالیہ کے ایسے بیکار ہوجائیں گے جیسا کہ آنکھ اور کان وغیرہ اعضاء انسانی کو اُکھیڑ ڈالیں اور روح باطنی کی نسبت سے اُن کو بیکار کردیں۔

بہرحال حقیقت اور روح نماز کی وہی کیفیت امتزاجیہ باطنہ ہے اور یہ ظاہری ہیئت

اُس کے جسم کی مانند ہے۔ اگر نماز کا جسم یعنی یہ حرکات اُس روح کے بغیر ہونگی جو کہ وہی کیفیات ہیں جیسی ہم (عام) لوگوں کی نماز ہوتی ہے گویا جسم بغیر روح کے تو یہ کس کام کی ہے وہ کیا نذر و نیاز خداوندی کے قابل ہوگی۔

> بالجملہ ہر کیفیت امتزاجیہ را ضرورست کہ از ارکان آن کاہند و نہ رکنے دیگر افزایند۔ و آنکہ بنزاید رکوع بریک رکوع یا سجود بر دو سجدہ نماز فاسد نمی شود۔ وجہش این ست کہ ظاہر ہمچنان بر مقدار خود، اما مظہر از مقدار خود افزودہ یا ظاہر ہم از حد خود پا بیرون نہادہ، اما پشت بر آن درگاہ ندادہ رو ہمچنان بدانسو است۔ اگر فرق است ہمین قدر است کہ چشم کسے از مقدار متناسب کم و زیادہ گردد۔ اندرین صورت بجز قبح منظر دیگر چہ نقصانے است۔ ہمچنین در صورت مرقومہ بالا اجمال کمالِ باطن از دست می رود، کیفیتِ امتزاجیۂ کمالات خاصہ از دست نمی رود۔ چہ حالے دیگر ہم نہ پیوستہ۔

الحاصل ہر کیفیت امتزاجیہ کے لئے ضروری ہے کہ اس کے ارکان میں سے نہ کچھ کھٹائیں اور نہ کوئی دوسرا رکن بڑھادیں۔ اور یہ بات کہ ایک رکوع پر ایک اور رکوع اور دو سجدوں پر ایک اور سجدہ بڑھادینے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اُس کی وجہ یہ ہے کہ (صورت مذکورہ میں) ظاہر (یعنی وہ کیفیت خاصہ جو رکوع اور سجدے سے ظاہر ہوتی ہے) اُسی طرح اپنی مقدار پر باقی رہا ہے۔ لیکن مظہر اپنی مقدار سے بڑھ گیا۔ یا ظاہر نے بھی اپنی حد سے بھی کچھ پاؤں باہر نکالدیئے مگر اُس بارگاہ کی جانب پشت نہیں کی۔ رُخ بدستور اسی طرف ہے۔ اگر فرق ہے تو صرف اتنا ہی ہے کہ کسی کی آنکھ متناسب مقدار سے کم و زیادہ ہوجائے تو اس صورت میں بجز قبح منظر (یعنی دیکھنے میں بری نظر آئے) اور کیا نقصان ہے۔ اسی طرح صورت مذکورۂ بالا میں کمال باطن کا جمال جاتا رہتا ہے۔ مگر کمالاتِ خاصہ کی کیفیت امتزاجیہ (جو نماز کی حقیقت ہے) وہ ہاتھ سے نہیں نکل جاتی۔ کیونکہ دوسرا حال اُس سے پیوست نہیں ہوا۔

> غرض نوع ہمان ست و تشخص خاص چنانکہ دانی مطلوب نیست۔ ورنہ بجز کسانیکہ آن

تشخص بہم رسانیدند ہمہ مقصر باشند۔ و میدانی کہ احوال ہرکس بقدر ملکات و اندازہ اوقات مناسبہ می باشند۔ و درین امر ہر فرد بشر چنان متفاوت است کہ در شکل و صورت ۔ چنانکہ از مشاہدۂ اوضاعِ اخلاق و امزجۂ بنی آدم ہویدا است ۔ پس جمالِ کمالِ باطن از ہم پاشد یا جمال ظاہر از دائرہ نوع مطلوب قدم بیرون نیفتادہ ۔ و انجام جمال بجز قبح منظر چیست کہ باکراہت دم ترادُف می زند۔

غرض نوع وہی ہے اور تشخص خاص جیساکہ تم جانتے ہو مطلوب نہیں ہے۔ ورنہ بجز اُن لوگوں کے جو اُس تشخص کو بہم پہنچادیں اور سب کوتاہ و عاجز رہیں گے اور ظاہر ہے کہ ہر شخص کا حال بقدرِ ملکات (یعنی ایک خاص قوت کے جو کسی کام کے لئے من جانب اللہ ودیعت کی جاتی ہے) اور اوقاتِ مناسبہ کے اندازے کے موافق ہوتا ہے ۔ اور اس امر میں ہر فرد بشر میں اتنا اختلاف ہے جتنا کہ شکل و صورت میں۔ جیساکہ تمام لوگوں کے اخلاق کی وضع اور اُن کے مزاجوں سے ظاہر ہے۔ تو اگر کمال باطن کا جمال بگڑ جائے ۔ یا جمال ظاہر نے (یعنی اس کیفیت کے جمال نے جو کسی رکن میں جو اس کا مظہر ہے ظاہر ہوتی ہے ۔) نوع مطلوب کے دائرے سے قدم باہر نہیں نکالا تو اس سے حقیقت باطل نہیں ہوئی) اور جمال کے زائل ہونے کا انجام قبح منظر کے سوا اور کیا ہے جس کو کراہت کا مرادف کہنا چاہئے۔

ہر شخص کا حال بقدر ملکات و اندازہ اوقات مناسبہ ہوتا ہے۔

بالجملہ باستماع تقاریر مسطورۂ بالا خوب ہویدا است کہ فرض در دین یا در افعال ہمان ست کہ مظہر کمالے از کمالات باشد کہ ذاتیات و اجزاء روح دین یا روح آن افعال بود کہ معبر بکمال ست ۔ و واجب آن ست کہ متمّم تناسب صورتِ آن بود کہ مفسّر بجمال ست بشرطیکہ آن روح از ان طرف مطلوب بود۔ و ہمچنین مبادی افعال را در مراتب آن افعال باید نہاد اگر فرض است مبادیِ آن فرض، و اگر واجب ست مبادی نیز واجب خواہد گردید۔ مبدأ فعلے اگر امر واحد است ظاہر است ۔ ورنہ امور چند بسبیل بدایت اگر مبدء چیزے می شوند چنانکہ وضوء و تیمم بنسبت نماز اندرین صورت مصداق مفہوم ہر دو از مبادی خواہد بود۔

الحاصل مرقومۂ بالا تقریروں کے سننے کے بعد خود واضح ہو جائے گا کہ "فرض" دین میں یا افعال میں وہی ہوتا ہے جو کہ کمالات میں سے کسی کمال کا مظہر ہو اور وہ کمالات ذاتیات اور اجزاء ہوں۔ دین کی روح کے یا اُن افعال کی روح کے، جس کی تعبیر (لفظ) کمال سے کی گئی ہے۔

فرض کی جامع تعریف

اور واجب وہ ہے جو کہ اُس صورت کے تناسب کا متمّم (یعنی مکمل کرنے والا) ہو۔ جس کی تفسیر (لفظ) جمال سے کی گئی ہے (کیونکہ جمال کا تناسب اجزا ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ تناسب میں مقدار اور وضع سب داخل ہیں) بشرطیکہ وہ روح اُس طرف سے (یعنی منجانب اللہ) مطلوب ہو (یعنی ایجاب شرعی اُس سے متعلق ہوا ہو ۔ اور روح کے ساتھ اُن افعال کا مطلوب ہونا بھی شرط ہے جو اُس روح کے مظاہر ہوں۔ جس کا مفصل بیان تقریرات سابقہ میں گذر چکا۔ مترجم)

واجب کی جامع تعریف

اور اسی طرح افعال کے مبادی کو اُن افعال کے مراتب میں رکھنا چاہئے۔ اگر وہ فعل فرض ہے، تو اُس کے مبادی بھی فرض ہیں اور اگر وہ فعل واجب ہے تو مبادی بھی واجب ہو جائینگے۔ اگر کسی فعل کا مبدأ امر واحد ہے تو ظاہر ہی ہے۔ ورنہ چند امور اگر مبادی ہونے کے طریق پر کسی چیز کا مبدأ بنتے ہیں۔ جیساکہ وضوء اور تیمّم بہ نسبت نماز کے تو اس صورت میں دونوں (فرض و واجب) کے مفہوم کا مصداق وہ چند امور بن جائیں گے۔

و اگر مطلوب نیست اعنی ایجاب شرعی بدان نہ پیوستہ پس ہر فعلے کہ بہ نسبت آن از قسم اول ست اعنی مظہر کمالے از کمالات آن روح باشد آن را سنت مؤکدہ دانند۔

اور اگر مطلوب نہیں ہے۔ (یعنی وہ فعل جو مظہر کمال یا مظہر جمال ہو) یعنی اُس سے ایجاب شرعی متعلق نہیں ہوا۔ تو جو ایسا فعل بہ نسبت ایجاب کے قسم اول میں سے ہے (مطلب یہ ہے کہ اگر ایسا فعل جو کسی کمال کا مظہر ہے اور اُس سے اگر ایجاب شرعی ہوتا تو وہ بھی ایسے دوسرے افعال کی طرح فرض ہو جاتا) یعنی وہ فعل اس روح کے کمالات میں سے کسی کمال کا مظہر ہو تو اُس کو سنت مؤکدہ سمجھیں۔

سنت مؤکدہ کی تعریف

واگر از قسمِ ثانی ست اعنی فقط متمّم جمال صورت آنست آنرا مستحب شناسند زیرا که مقصود بالذات بدرجهٔ اول ہیئت اجتماعیہ کمالیہ است و بدرجهٔ دوم ہیئت اجتماعیہ جمالیہ۔ چنانچہ مفصل و محقق دانستی پس ہر چہ جز این دو ہیئت باشد و مطلوب بود مکمل کمال باشد یا متمّم جمال۔ غرض چون مقصود بالذات منحصر در دو قسم ست مقصود بالعرض ہم از دو قسم برون نخواہد بود و چون در ہر دو مقصود بالذات درصورت ایجاب شرعی فرق ست۔ اگر یکی فرض است دیگر واجب درصورت عدم ایجاب نیز ہمچنان فرق نزول خواہند کرد پس چون مشارکات نوع فرض سنن مؤکدہ شدند مشارکات نوع واجب از درجہ سنت مؤکدہ فروتر آیند و آن دانی کہ ہمین درجہ استحباب ست وبس۔

اور اگر قسم ثانی میں سے ہے یعنی فقط جمال صورت کا متمم ہے۔ اس کو مستحب سمجھیں۔ کیونکہ مقصود بالذات درجہ اوّل میں ہیئت اجتماعیہ کمالیہ ہے اور درجہ دوم میں ہیئت اجتماعیہ جمالیہ جیسا کہ آپ کو مفصل اور محقّق طور پر معلوم ہو چکا۔ تو جو کچھ بھی ان دو ہیئت کے سوا ہوگا اور وہ مطلوب بھی ہوگا تو وہ یا تو کمال کا مکمل ہوگا یا جمال کا متمّم (یعنی پورا کرنے والا)۔ غرض یہ ہے کہ جب مقصود بالذات دو قسموں میں منحصر ہے تو مقصود بالعرض بھی دو قسم سے باہر جائے گا اور جیسے ہر دو مقصود بالذات میں ایجاب شرعی کی صورت میں فرق ہے کہ اگر ایک فرض ہے تو دوسرا واجب اسی طرح عدم ایجاب کی صورت میں بھی فرق نزول کر آئیگا۔ نتیجہ یہ کہ جس طرح نوع فرض کے مشارکات سنن مؤکدہ بن گئے اسی طرح نوع واجب کے مشارکات وہ ہونگے جن کا درجہ سنت مؤکدہ کے نیچے ہو اور تم جانتے ہو کہ وہ یہی استحباب کا درجہ ہے۔ اور بس۔

مگر چون سخن تازہ اگرچہ موجہ باشد ہر کس را پسند نمی افتد و بادنیٰ خیالِ مخالف کہ ہمانا منشأ آن سوء فہم شان می گردد برد و انکار بر سر پیکار می آیند بطور دور اندیشی تطبیق این معنی بر یک دو ماہیت واجب کہ بظاہر ازین معنی برکران میرود لازم افتاد۔

مگر چونکہ نئی بات اگرچہ مفصل طور پر واضح بھی کر دی جائے ہر ایک کو پسند نہیں آتی اور اس کے مخالف کو کوئی ادنیٰ سی بات بھی ہاتھ آ جائے اور یقیناً اُس کا منشا بھی اُن لوگوں کی بدفہمی ہی ہوگی ایسے لوگ ردّ اور انکار کرتے ہوئے لڑنے کو آمادہ ہو جاتے ہیں۔ اس لئے دور اندیشی کے طور پر اس معنی کی تطبیق کرنا واجب کی ایک دو ماہیتوں پر جو کہ بظاہر اس معنی سے بالکل الگ معلوم ہوتی ہیں ضروری معلوم ہوا۔

میدانی کہ علم از مبادی احوال ست حالے نیست از درد فراق یا شوق و اشتیاق یا خوف و دہشت یا رنج و راحت حِلم و حیا یا بخل و سخا غضب و شدت و وحشت و انسیت وغیرہ کہ بے علم پیدا آید ہیچ ہمہ ہمین علم است اگر از محاسنِ محبوب مثلاً خبر نبودے و بوصل و فراق اطلاع نیافتے این درد فراق و شوق اشتیاق از چہ برخاستے و ہم چنین قیاس کن۔ اندرین صورت قرأۃ در نماز لاجرم از مبادی خواہد بود۔ چہ از قسم علوم است نہ از قسم احوال تا در سلک مقاصد اعنی عبادات درآید۔

تم جانتے ہو کہ علم مبادی احوال میں سے ہے خود کوئی حال نہیں ہے۔ جو کچھ احوال (بظاہر) بغیر علم کے پیدا ہوتے ہیں جیسے دردِ فراق۔ یا شوق و اشتیاق یا خوف و دہشت یا رنج و راحت حلم و حیا یا بخل و سخا، غضب و شدّت وحشت وانس وغیرہ درحقیقت جڑ ان سب کی علم ہی ہے اگر مثلاً محبوب کے محاسن کی خبر نہ ہوتی اور وصل و فراق (کے مفہوم) کی اطلاع نہ ہوتی تو یہ دردِ فراق اور شوق و اشتیاق کس بناء پر شورش پیدا کرتا۔ اسی پر (دوسری کیفیات مذکورہ کو) قیاس کر لو۔ اس صورت میں نماز میں قرأۃ لازمی طور پر مبادی میں سے ہوگی۔ کیونکہ وہ از قسم علوم ہے نہ از قسم احوال۔ پھر وہ سلسلہ مقاصد یعنی عبادات میں (مبادی میں ہونے کی وجہ سے) داخل ہو سکے گی۔

باقی مقصود بودن عبادات نہ علوم خود ازین دو آیت می برآید کہ پیشتر ہم بغرض ہمین اشارہ بدان دست آویختہ شد اعنی آیۂ وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون و آیت ما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین ۔ واین ہم دانی کہ عبادت

اعنی تذلّل و تخشّع از احوال ست نہ از علوم پس جز اینکہ از مبادی عبادت گفتہ شود دیگر چہ گفتہ شود۔

باقی عبادات کا مقصود ہونا، نہ علوم کا اُن دو آیتوں سے بھی برآمد ہوتا ہے جن پر ہم نے اسی طرف اشارہ کرنے کی غرض سے پہلے قلم اٹھایا ہے۔ یعنی آیت :۔

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ○	اور میں نے جن و انسان کو اسی واسطے پیدا کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں۔
اور آیت وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ	حالانکہ ان لوگوں کو (کتب سابقہ میں) یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی اس طرح عبادت کریں کہ عبادت اُسی کے لئے خاص رکھیں۔

اور تم یہ بھی جانتے ہو کہ عبادت یعنی تذلّل اور تخشّع (حق تعالیٰ کے عزت و عظمت کے پیش نظر اپنی ذلت اور عاجزی کی حالت) احوال میں سے ہے نہ علوم میں سے۔ تو سوائے اس کے کہ قرأت کو مبادی عبادت میں سے کہا جائے اور کیا کہا جائے۔

مگر این ہم ہویداست کہ قرأۃ باستماع کلام خداوندی اگر موجب حدوثِ تذلّل در باطن انسان می شود بدو وجہ می شود اول اضافت آن بجانب آن خداوند بے نیاز۔ دوم تضمّن آن طلب تعبّد را چہ عظمت متکلّم بالذات امتثال اوامر و انتقاء مناہی آنرا می خواہد۔ مگر آیتے نیست کہ ازین غرض معرا باشد۔ ہاں بعض آیات بتصریح متضمن طلب عبادت است کہ ہمانا تذلّل و انقیاد باشد و در ہر دو صورت امتثال اوامر و انتقاء معاصی ظہور میکند۔ و بعض آیات بر تمہیدات بالتفریعات آن اندرین صورت ہر آیتے کہ باشد در احداثِ این حالت اعنی تذلّل و انقیاد کہ اصل عبادت و روح نماز ست کافی ست

مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ کلام خداوندی کی قرارت کو کان لگا کر سننا اگر باطن انسان میں تذلّل پیدا ہونے کا موجب ہوتا ہے تو دو وجہ سے ہوتا ہے۔ پہلی وہ اس کی اضافت ہے خداوند بے نیاز کی طرف۔ دوسری وجہ کلام الٰہی کا متضمن ہونا ہے تعبّد کی طلب پر۔ کیونکہ متکلّم کی عظمت کا بالذات

عبادت مقصود بالذات ہے اور علم اس کے مبادی میں سے ہے۔ قرارت مبادی میں سے ہے۔

تقاضا ہوتا ہے کہ جن امور کے کرنے کا اُس نے حکم دیا ان کی تعمیل کی جائے اور جن سے منع کیا ہے اُن سے بچا جائے۔ مگر کوئی آیت ایسی نہیں ہے جو اس غرض سے خالی ہو۔ ہاں بعض آیات صراحت کے ساتھ طلب عبادت پر متضمّن ہیں جو کہ تذلّل اور فرمانبرداری ہی ہوتی ہے، اور دونوں صورتوں میں (جن میں سے پہلی صورت آیات کا طلب تعبّد پر متضمن ہونا اور دوسری صورت ہے کہ ان میں طلب عبادت بالتصریح پائی جائے) اوامر کی بجا آوری اور معاصی سے احتراز واضح ہوتا ہے۔ اور بعض آیات (عبادت کی) تمہیدوں پر متضمن ہوتی ہیں۔ مع اُن چیزوں کے جو عبادت پر متفرع ہیں۔ اس صورت میں جو بھی آیت ہو گی وہ اس حالت یعنی خاکساری و فرمانبرداری کے پیدا کرنے میں جو کہ اصل عبادت اور نماز کی جان ہے کافی ہے۔

و از کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا نائبان اوشان پس از لحاظ اضافت رسالت و نیابت آن بجانب خداوند اقدس ہر چند تذلّل می زاید اما نماز را حضور ہم باید تذلّل غائبانہ کافی نیست بلکہ اگر عقل غائر باشد دانی کہ تذلّل بے حضور صورت نہ بندد۔ آنکہ در غیبت مے باشد آنرا خوف و ترس با شوق و اشتیاق گویند کہ وقتِ حضور باعثِ تذلّل می شود معہذا نماز را بیک حساب صورت اسلام باید پنداشت چنانکہ من ترک الصلوٰۃ متعمداً فقد کفر ازین خبری دہد و اسلام دانی کہ انقیاد و عزم امتثالِ اوامر و نواہی را گویند پس گویا نماز حالتے است کہ پس از امتثال اوامر و نواہی کہ متضمن است بوعدۂ امتثال و انتظار امر و نہی ظہور می کند و این کلام اللہ خوانی بیان مامورات و منہیات است بدین سبب تعیّن کلام اللہ از جملہ کلام ہا لازم افتاد۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام سے یا آپ کے نائبین کے کلام سے جب کہ اُس اضافت کا لحاظ کیا جاتا ہے جو رسالت اور نیابت کو خداوند تعالیٰ و تقدّس کی طرف ہے اگرچہ تذلّل و فروتنی پیدا ہوتی ہے لیکن نماز کے لئے حضور بھی ضروریات میں سے ہے۔ غائبانہ تذلّل کافی نہیں ہے، بلکہ اگر غور کرنے والی عقل موجود ہو تو سمجھ میں آ جائیگا کہ بغیر حضور کے تذلّل کی کوئی صورت

نماز میں قرات قرآن کی طرح قرات حدیث وغیرہ جائز نہ ہونے کی وجہ

بنتی ہی نہیں۔ غائبانہ حالت میں جو کیفیت پیدا ہوتی ہے اُس کو خوف و ڈر اور شوق و اشتیاق کہتے ہیں اور وہ بھی حضور ہی کے وقت باعثِ تذلّل ہوتی ہے۔

ان سب کے باوجود نماز کو ایک حساب سے اسلام کی صورت سمجھنی چاہئے جیسا کہ حدیث :-

مَنْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ	جس نے نماز کو بالارادہ ترک کر دیا وہ کافر بن گیا۔

اس کی خبر دے رہی ہے اور تم جانتے ہو کہ اسلام اطاعت گزاری کو اور اوامر و نواہی پر عمل پیرا ہونے کے عزم ہی کو کہتے ہیں تو گویا نماز وہ حالت ہے جو اوامر و نواہی کی فرمانبرداری کے بعد پیدا ہوتی ہے جو کہ اطاعت گزاری کے وعدے اور (مزید) امر و نہی کے انتظار کو اپنے ضمن میں لئے ہوئے ہے۔ اور بہ قرآن مجید کی تلاوت اُن ماموراتِ و منہیات کا بیان ہے۔ اس سبب سے تمام کلاموں میں سے کلام الٰہی کی تعیین ضروری ہوئی۔

> بالجملہ درین قدر کہ مذکور شد جملہ آیات مشارک اند فرق اگر باشد ہمین قدر باشد کہ آن حالت بہ پیکر ہائے گوناگوں و تشخصات بوقلموں ظہور می توان کرد۔ عمدہ ترین پیکر ہا بعلمے خاص مربوط باشد کہ در آیتے خاص یا در سورتے خاص ودیعت نہادہ اند۔ پس فاتحہ را کہ امام اعظمؒ واجب گفتند وجہش آنست کہ اول علم ذات و صفات را مشتمل است کہ منشاء عبودیت گردیدہ اعنی رحمۃ۔ وثانیاً ملکِ روز جزا، چہ موافق اشارات، ہمچو آیہ ؕ اتعبدون من دون اللہ مالا یملك لکم ضرا ولا نفعا مدارِ کارِ عبودیت بر ملکِ نفع و ضر است۔

جس قدر کا بالا اجمال ہم نے ذکر کیا ہے اُس میں تمام آیات شریک ہیں۔ فرق اگر ہوگا تو اتنا ہی ہوگا کہ وہ حالت طرح طرح کے حلیوں میں اور رنگا رنگ تشخصات میں ظہور کر سکتی ہے۔ اور تمام تشخصات میں عمدہ ترین پیکر وہ ہو سکتا ہے جو ایک خاص علم کے ساتھ مربوط ہو جو کسی خاص آیت یا کسی خاص سورت میں ودیعت فرمایا گیا ہو (چونکہ یہ جامعیت سورۂ فاتحہ میں موجود ہے) اسی بنا پر سورۂ فاتحہ کو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے واجب کہا اور اُس کی وجہ یہ ہے کہ اوّل وہ ایسے علم ذات و صفات پر مشتمل ہے جو عبودیت کا منشا بنا یعنی رحمت۔ دوّم (اُس کا مشتمل ہونا) ملکِ روز جزا پر کیونکہ اسطرح کی آیات کے اشاروں کے بموجب

أَتَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَّلَا نَفْعًا	کیا خدا کے سوا ایسے کی عبادت کرتے ہو جو کہ تم کو نہ کوئی ضرر پہنچانے کا اختیار رکھتا ہو اور نہ نفع پہنچانے کا۔ ٦/١٤

عبودیت کا دار و مدار ملکِ نفع و ضرر پر ہے۔

> و در فاتحہ الرحمٰن الرحیم اشارہ باول ست و جملہ مالك یوم الدین بقرینۂ لمن الملك الیوم کہ از سلبِ کلی صفتِ ملک آن روز از ہمہ خبر می دہد اشارہ بثانی، و چون این دو عنصر علت اقتضاء عبادت بہم رسیدند مناسب افتاد کہ ازین طرف اظہارِ انقیاد و عجز و نیاز کردہ خواستگار بیانِ مرضی از نامرضی بدین وجہ ایاك نعبد و ایاك نستعین کہ عینِ اظہار تذلّل و عجز و نیاز است عرض کردہ اھدنا الصراط المستقیم الیٰ آخرہ التجاء اوامر و نواہی می کنند۔ بالجملہ چنانکہ نماز بیک نہج خلاصۂ اسلام بود فاتحہ خلاصۂ نماز ست پس پیکرے بہتر ازین بہر تذلّل مطلوب نبود کہ مصداق جمال بوجود می آمد بناءً علیہ موافق قاعدۂ مسطورۂ بالا واجب شد۔

اور سورۂ فاتحہ میں الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ پہلی صفت (یعنی رحمت) کی طرف اشارہ ہے۔ اور جملہ مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ میں " بقرینۂ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ (آج ہر شئے کا مالک کون ہے) جو کہ اس دن میں صفت ملک کے متعلق سب سے سلب کلّی کی خبر دے رہی ہے " دوسری صفت (یعنی ملکِ روز جزا) کی طرف اشارہ ہے۔ اور جب علت کے ان دو اہم اجزاء نے مل کر عبادت کا اقتضاء بہم پہنچا دیا تو مناسب ہوا کہ اِس طرف سے فرمانبرداری اور عجز و نیاز کا اظہار کرتے ہوئے اس امر کی درخواست کی جائے کہ اپنی مرضی اور نامرضی کو واضح طور پر بیان فرما دیں۔ اسی وجہ سے اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ ○ (یعنی ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں اور آپ ہی سے درخواست اعانت کرتے ہیں) جو کہ عین خاکساری اور عجز و نیاز کا اظہار ہے عرض کر کے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ سے آخر تک امر و نواہی کے بیان کی التجاء کرتے ہیں جس طرح اجمالی طور پر نماز ایک طرح

چونکہ سورۂ فاتحہ مصداق جمال ہے اس لئے واجب ہوئی۔ / سورۂ فاتحہ کے ساتھ ضم قرأت سورت پر تعریف واجب کا انطباق

اسلام کا خلاصہ ہے۔ سورۂ فاتحہ نماز کا خلاصہ ہے تو اس سے بہتر کوئی پیکر مطلوبہ تذلل و نیاز کے لئے نہیں تھا۔ جس سے ایک مصداق جمال وجود میں آجاتا۔ اس بناء پر مذکورہ بالا قاعدہ کے بموجب (چونکہ یہ صورت کے تناسب کی مکمّل ہے اور مصداق جمال ہے) واجب قرار دی گئی۔

وچون اتمام حسنِ انقیاد بے امتثال و انقّا صورت نہ بندد و امتثال و انقا بے امر و نہی نقش نتوان بست قراءۃ سورۃ پس از فاتحہ کہ ہمانا بیان اوامر و نواہی است چنانکہ دانستی واجب آمد۔

اور چونکہ حسن اطاعت شعاری کی بغیر تعمیل احکام خداوندی اور مناہی عنہ سے انقا و اجتناب کے اتمام و تکمیل کی کوئی صورت نہیں اور یہ تعمیل احکام و انقا بغیر امر اور نہی کے وجود میں نہیں آسکتا اس لئے فاتحہ کے بعد سورت کی قراءت جو اُن اوامر اور نواہی کا بیان ہوتی ہے جیساکہ ذکر کیا جاچکا ہے واجب[۵۷] کی گئی ہے۔

داین طرف شاید در وجوب تقرّر رکعات ثلٰثہ خدشہ بدل ناآشنایان حقائق افعال افتد زین وجہ رمزے ازین ہم گفتن ضرور یست۔ برادر من در اول اسلام بشہادت روایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہ در بخاری و دیگر صحاح کہ مرویست نماز حضر و سفر دو دو رکعت بود و بلحاظ بقاء نماز مغرب در سفر و حضر بیک حال ظاہر چنان ست کہ نماز مغرب دران زمانہ ہم ہمین سہ رکعت بود و وجہش چنانکہ مذکور شد آن ست کہ نصف از دورہ شب و روز کہ دوازدہ ساعت می باشد بوجہ احسانات خود خود گرفتند و دوازدہ باقی بہ بندہ گرفتار حوائج دادند غرض رعایت این دو جہت کہ بندہ ازان خالی نیست فرمودہ در اول امر تقسیم علی السویہ فرمودہ بمقابلہ ہر ساعت رکعتے نہادہ بودند و باز بہ تقاضاء تناسب وتریت خود کہ اللّٰہ وتر

[۵۷] احناف کے نزدیک ضم سورۃ واجب ہے اور شوافع کے نزدیک سنت۔ اس دلیل سے مذہب حنفیہ کی قوت کی طرف ایما فرمادیا گیا ۱۲ مترجم

حسب قاعدہ مذکور رکعات ثلاثہ وتر کا وجوب ثابت کرنے کے پیش نظر نماز کا عمل

یحب الوتر بیانِ آن ست یک رکعت از دوازدہ کاستہ بودند چہ در افزائش شائبہ ظلم بود کہ خداوند عدل ازان منزہ است۔

اور جو لوگ حقائق افعال سے ناآشنا ہیں شاید اُن کے دل میں رکعات ثلٰثہ کو واجب قرار دیئے جانے کے بارے میں کوئی خدشہ واقع ہو اس لئے اس راز کے بارے میں بھی کچھ کہہ دینا ضروری معلوم ہوا۔ میرے بھائی! شروع اسلام میں روایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی شہادت کے مطابق جو کہ بخاری اور دیگر صحاح میں مروی ہے نماز حضر اور نماز سفر دو دو رکعت تھیں۔ اور اس لحاظ سے کہ نماز مغرب سفر اور حضر دونوں حالتوں میں ایک حال پر باقی رہی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اُس زمانہ میں بھی مغرب کی نماز یہی تین رکعات تھیں اور وجہ اس کی جو ذکر کی جاچکی ہے یہ ہے کہ شب و روز کے دورے میں سے نصف کہ بارہ ساعت ہوتی ہیں (خداوند حکیم و علیم نے) اپنے احسانات کی بناء پر اپنے لئے تجویز فرمائیں اور باقی بارہ ساعت بندہ کو جو حوائج میں گرفتار ہے عطا فرمائیں غرض ان دونوں جہت کی رعایت جو بندے کے لئے ضروری تھی فرمائی گئی۔ اول امر میں برابر کی تقسیم فرماکر بمقابلہ ہر ساعت ایک رکعت قائم کی گئی تھی۔ پھر اپنی وتریت کے تناسب کے تقاضے سے جس کا بیان اللّٰہ وتر یحب الوتر میں (یعنی اللہ اکیلا (طاق) ہے اور اس کو اکیلا رہنا ہی پسند ہے) فرمایا گیا ہے بارہ میں سے ایک رکعت کم فرمادی (تاکہ طاق ہوجائے) کیونکہ افزائش میں ظلم کا شائبہ تھا کہ خداوند عادل اُس سے منزّہ ہے۔

بازکہ بہ تکرر مشاہدات دلائل توحید افعالی کہ عبارت از انتساب جملہ افعال بجانب آن کبیر متعال ست و تواتر ہمچو آیات، واللہ خلقکم وما تعملون وما تشاءون الا ان یشاء اللّٰہ قاضی الحاجات بودن خداوند کریم باعتبار تیقن و دلنشینی در دینیات بدرجۂ محسوسات و بدیہیات در معقولات رسید و این طرف بفتوح متواترہ کہ متضمن کسر شوکت دشمن و رفعت و ثروت و غناء اہل اسلام بود موانع را یکسو نہادند و خزائن نعمت بر رو کشادند آن دوازدہ ساعت کہ بہر کار بندہ بگذاشتہ بودند بحکم انصاف بقرعۂ خداوندی آمد و تعمیر آن بطاعات ضروری شد۔

پھر جب کہ توحید افعالی کے دلائل بار بار مشاہدہ ہونے لگے جس سے یہ مراد ہے کہ جملہ افعال (درحقیقت) اُسی ذات کبیر المتعال کی طرف منسوب ہیں (اور بندے سے کسب متعلق ہے) اور ایسی آیات کے تواتر سے جیسی یہ آیات ہیں :-

وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ○ | حالانکہ تم کو اور تمہاری ان بنائی ہوئی چیزوں کو اللہ ہی نے پیدا کیا ہے
اور وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰہُ | اور تم بدون خدا کے چاہے کچھ نہیں چاہ سکتے۔

خداوند کریم کا قاضی الحاجات ہونا یقین اور دل نشینی کے اعتبار سے دینیات میں محسوسات کے درجہ میں، اور معقولات میں بدیہیات کے درجہ میں پہنچ گیا۔ اور اِدھر متواتر فتوحات سے جن کے نتیجہ میں دشمنوں کی شوکت ٹوٹ رہی تھی اور اہلِ اسلام میں دولت و ثروت پیدا ہو رہی تھی اور حق تعالیٰ نے (اسباب معیشت میں) جو رکاوٹیں تھیں اُن کو برطرف کر دیا اور اُن پر نعمت کے خزانے کھول دیئے تو وہ بارہ ساعتیں جو بحق بندہ چھوڑ دی گئی تھیں از روئے انصاف اب قرعۂ خداوندی میں آ گئیں اور ان کا بھر پور کرنا عبادت سے ضروری ہو گیا۔

مگر بجہت دیگر کہ دیدیم حساب رکعات از شانزدہ نمی افزود چہ اقتضاء عبودیت چنانکہ گذشت بدو جہت ملک نفع و ملک ضرر مربوط بود بدین جہت دو رکعت راہم پیوستند و تنہا یک رکعت ممنوع شد۔ چنانکہ روایت نہی عن البتیراء او کما قال بر آن دلالت دارد مگر نفع بدو قسم است اول احسانات سابقہ کہ عبارت از ایجاد بندہ و اِعطاءِ ملکاتِ روحانی وجسمانی است۔ دوم احسانات لاحقہ، کہ مفادِ قضاءِ حاجاتِ بشری ست۔ بدین وجہ در ظہر و عصر از دو رکعت بچار رکعت رسانیدند۔ باقی ماند مغرب۔ ہر چند نظر بظاہر اینجا ہم چار رکعت می بایست۔ اما بشنو کہ مغرب را حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وتر النہار فرمودہ اند بدین وجہ این نماز را از صلوٰۃ نہار بہ قرار دادہ اند۔ و این قرار دادن بیجا ہم نیست۔ چہ این وقت در بقیۂ کارِ روزانہ صرف میشود و ہم قدرے از نورِ کہ شفق از آثار ان است و ابصار آن وقت ہر قدر کہ می باشد مستفاد از ان۔ اندرین صورت ابتناءِ این رکعات بر نفع و ضرر روزانہ باشد کہ بہ شہادت

لتبتغوا من فضلہ ہمین کسب معیشت ست۔

مگر ہم نے دوسری جہت سے دیکھا تو حساب رکعات کا سولہ[۵] سے نہیں بڑھتا تھا۔ کیونکہ اقتضاء عبودیت جیسا کہ بیان ہو چکا ہے دو جہت سے مِلکِ نفع اور مِلکِ ضرر سے وابستہ تھا۔ اسی جہت سے دو رکعت کو ایک ساتھ ملایا گیا ہے اور تنہا ایک رکعت ممنوع ہوئی چنانچہ روایت نہی عن البتیراء او کما قال (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دُم بریدہ یعنی ایک رکعت پڑھنے سے منع فرمایا ہے) اس پر دلالت کرتی ہے۔ مگر نفع کی دو قسمیں ہیں۔ اول احسانات سابقہ جس سے مراد ہے بندے کو عدم سے وجود میں لانا اور روحانی وجسمانی ملکات کا عطا کرنا۔ دوسری احسانات لاحقہ جن کا مفاد حاجات بشری کا پورا ہونا ہے۔ اس وجہ سے ظہر و عصر کو دو رکعت سے چار پر پہنچا دیا۔ باقی رہی مغرب۔ اگرچہ ظاہر پر نظر کرتے ہوئے یہاں بھی چار رکعت ہونا چاہئے تھیں۔ مگر یہ واضح رہے کہ مغرب کو حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر النہار فرمایا ہے اس وجہ سے اس نماز کو دن کی نمازوں میں سے قرار دیا گیا اور یہ قرار دینا بیجا بھی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ وقت دن کے بقیہ کاموں کے پورا کرنے میں صرف ہوتا ہے اور نیز تھوڑا سا نورِ شفق جو دن کے آثار میں سے ہے اور اُس وقت دکھائی دینا جتنا بھی ہوتا ہے اُس نورِ شفق سے مستفاد ہے۔ اس صورت میں یہ رکعات بھی روزانہ کے نفع وضرر پر ہی مبنی ہوں گی کہ بشہادت لِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِہٖ (نفع یومیہ سے) یہی کسب معیشت مراد ہے۔

مگر ہویداست کہ نفع کسب معیشت وقتے بانجام خود می رسد کہ ہر چیزیکہ بہم آوردہ بمصرف آن صرف نمائی۔ اگر نان ست بخوری، واگر آب ست بنوشی و بلذت و راحت کہ دران نہادہ اند برسی لیکن پیداست کہ این لذت و راحت کہ مثلِ حرکاتِ اکل و شرب غیر قارّ الذات است و از اقسام متجددات ست کہ ہمرکاب زمانہ میرود قارّ الذات نیست کہ باز گرفتہ شود۔ پس

[۵] سولہ کا حساب اس طرح کہ ظہر، عصر، مغرب، عشاء چاروں میں چار چار رکعت کا حساب کیا جائے۔ نماز فجر کو حساب سے خارج رکھا جائے مغرب سے ایک رکعت کم کرنیکی وجہ چند سطر کے بعد تحریر ہے۔ اور فجر کو محسوب کرنیکی مفصل وجہ اسی مضمون میں کی تقریباً ایک صفحہ کے بعد

وتر اللیل کے تین رکعات ہونے کی وجہ

احتمال سلب آن کہ ہمانا ترجمۂ ملکِ ضرر ست مرتفع شد۔ محالش خوانی یا غیر معتاد۔ فقط جہت بِلکِ نفع ماند۔ واز ہمینجا وجہ سہ رکعت بودن وتر اللیل ہم دانستہ باشی۔

مگر ظاہر ہے کہ کسب معیشت کا نفع اُسی وقت انجام پذیر ہوتا ہے کہ جس چیز کو آپ نے بہم پہنچایا ہو اُسے اُس کے مصرف میں صرف کر دیں۔ اگر روٹی ہے تو اس کو تناول کر لیجئے۔ اگر پانی ہے تو اس کو پی لیں اور جو لذت و راحت اس میں رکھی ہوئی ہے اُس سے آپ بہرہ اندوز ہوں لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ لذت و راحت کھانے اور پینے کی حرکات کی طرح ذات میں قرار پکڑنے والی شے نہیں ہے اور متجددات کی اقسام میں سے ہے جو زمانہ کے ساتھ ساتھ رخصت ہوتی رہتی ہے۔ ذات میں ٹھہری ہوئی چیز نہیں ہے جس کو واپس لیا جاسکے تو اس کے سلب کا احتمال مرتفع ہو گیا اور ملک ضرر کا مطلب بھی سلب نعمت ہی ہے۔ اس کو خواہ محال کہہ لو یا غیر معتاد (بہرحال سلب کا احتمال نہیں ہے) تو اب صرف ایک جہت مِلکِ نفع کی باقی رہ گئی۔ (اس لئے مغرب میں اضافہ نہیں ہوا جو بحق ملک ضرر کیا جاتا) یہاں سے آپ کو وتر اللیل کے تین رکعت ہونے کی وجہ بھی معلوم ہو جائیگی۔

فقط این قدر قابل بیان ماند کہ راحتِ شب، سکون و خواب ست و اندران حالت دانی کہ اداء شکر این نعمت نتوان شد، باین نظر کہ در روز ہم اگر نظر ست بر منافع بالقوہ است نہ بر منافع بالفعل۔ ورنہ بسا کس است کہ دانہ ہم فرو نمی رود، تا بہ سیریِ شکم چہ رسد و قطرۂ ہم نمی نوشد تا بدفع تشنگی چہ رسد و ہمین ست کہ در خواب کہ غرض اصلی از وضع شب است چنانکہ جملہ لتسکنوا برآن دلالت دارد۔ در ینجا ہم احکام را بالقوہ دانستند و بہ انتظار فعلیت نہ نشستند

اب فقط اتنی بات بیان کرنے کے قابل رہ گئی کہ رات کی راحت سکون اور نیند ہے اور نیند کی حالت میں اس نعمت کا شکر ادا نہیں ہو سکتا تو اس بات کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہ دن کے بارے میں (منافع کی کسی حیثیت پر) اگر نظر ہے تو منافع بالقوہ پر ہے۔ منافع بالفعل پر نہیں۔ ورنہ بہت سے آدمی ایسے ہوتے ہیں کہ ایک دانہ بھی اُن کے پیٹ میں نہیں پہنچتا۔ شکم سیری کا تو سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، اور پینے کو پانی کا ایک قطرہ بھی نہیں دفع تشنگی تو دور کی بات ہے۔ یہی بات نیند میں ہے جو وضع شب کی غرض اصلی ہے جیسا کہ جملہ وَلِتَسْکُنُوْا اُس پر دلالت کرتا ہے تو اُسی طرح یہاں بھی احکام بالقوہ سمجھ لیا اور فعلیت کے انتظار میں نہیں بیٹھے۔

صبح کی نماز کی خصوصیات

مگر چون حساب ہر دو نصف کہ پیشتر بدان اشارہ رفتہ بر نماز عشا، تمام می شود چنانچہ دانستۂ و بنظر وجہ تعین دو رکعت در اوّل و افزودن دو رکعت در آخر ہویداست کہ در یک نماز گنجائش زیادہ از چار نیست۔ و نماز صبح چنانکہ در وقتے افتادہ کہ نہ از شب توان گفت و نہ از روز۔ و ہمین ست کہ وتر اللیل را پیشتر ازان نہادند ہمچنان نہ از نماز ہائے شبش توان خواند نہ از نماز ہائے روز۔ چہ بعد لحاظ تقسیم علی التناصف کہ مذکور شد و گرفتن نصف نصف از روز و شب و دادنِ نصف نصف بہ بندہ و حق تعالیٰ شانہٗ، ہویداست کہ نماز روز ظہر و عصر است، یا ظہر و عصر و مغرب و نماز شب، مغرب و عشاء یا فقط عشاء۔ اعنی اگر مغرب را بحکم آنکہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آن را وتر النہار فرمودہ اند از نماز روز شمارند نماز شب فقط نماز عشاء خواہد ماند ورنہ ظہر و عصر نماز روز و مغرب و عشاء نمازِ شب۔

مگر چونکہ دونوں نصف کا حساب جن کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔ عشاء کی نماز پر ختم ہو جاتا ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا اور اوائل (اسلام) میں دو رکعت کے تعیّن اور آخر میں دو رکعت کے اضافہ کے پیش نظر ظاہر ہے کہ ایک نماز میں چار سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہے۔ اور صبح کی نماز اس صورت میں کہ وہ ایسے وقت میں واقع ہوئی کہ نہ اس کو رات میں سے کہا جاسکتا ہے نہ دن میں سے اور یہی وجہ ہے کہ رات کے وتر کو اُس سے پہلے رکھا، اسی بناء پر اس کو (یعنی صبح کی نماز کو) نہ رات کی نمازوں میں سے کہہ سکتے ہیں، نہ دن کی۔ اسلئے دو برابر حصوں پر تقسیم کا لحاظ کرتے ہوئے جس کا ذکر ہو چکا ہے اور دن اور رات ہر ایک میں سے نصف نصف کرنا اور

ایک نصف بندے اور ایک نصف خدا کا حق قرار دینا ان امور کے پیش نظر ظاہر ہے کہ دن کی نماز ظہر و عصر کی (دو نمازیں) ہیں یا ظہر و عصر و مغرب کے (تین نمازیں) اور رات کی نماز فقط عشاء کی (ایک نماز) یعنی اگر مغرب کو اس اعتبار سے کہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو وتر النہار فرمایا ہے دن کی نمازیں شمار کریں تو رات کی نماز صرف عشاء کی نماز قرار پائیگی ورنہ ظہر و عصر دن کی نماز اور مغرب و عشاء رات کی نماز ہونگی۔

> بالجملہ نصف اخیر روز کہ در قرعۂ خداوندی ست آن دو نماز ست و در نصف اول شب کہ از آن خدا تعالیٰ ست دو نماز۔ این چار نماز را باین خیال کہ دو از ان در اوّل و آخر نصف دوم افتاد و دو باقی را در اول و آخر نصف اوّل شب نہادہ اند، و خوبی اطراف پیش کرم پیشگان ذریعہ چشم پوشی از تنفیر حال وسط میگردد وقتی کہ قائم مقام صلوات دوازدہ ساعت گیرند، و این گرفتن باین وجہ بجاست کہ باعتبار زمانہ گوئیا تمام حق گرفتند، پس گوئیا نماز صبح باعتبار زمانہ زائد از حق خود است کہ ہمانا بہر اظہار حسنِ انقیادِ بندہ مقرر فرمودند۔ ظاہر بینان دانند کہ بندہ بوجہ افزائش از ماوجب مستحق ثواب زائد از حساب ست، و این حجت ظاہری در نظر ملائکہ وقت استخلاف آدم علیہ السلام بنی آدم را بنظر حقارت دیدہ بودند، و زبان طعن بر وشان کشیدہ، یا در نظر دیگران ہم از ابنا جنس شان اعنی کفّار و فجار موجب عنایت پروردگار شود و قطع حجت دیگران از ابنا روزگار کند کہ بحکم کان الانسان اکثر شئی جدلا از ملائکہ ہم درین راہ دو قدم پیش می رود۔

الحاصل دن کے نصف اخیر میں جو حصّہ خداوندی ہے وہ دو نمازیں ہیں اور رات کی نصف اول میں جو حصہ خداوندی میں آیا یہ دو نمازیں ہیں۔ ان چار نمازوں کو "اس خیال سے کہ اُن میں سے دو دن کے نصف ثانی کے پہلے اور آخر حصّہ میں رکھی گئی ہیں۔ اور باقی دو کو رات کے پہلے نصف کے اول و آخر حصہ میں رکھا گیا۔ اور اطراف کا اچھا ہو جانا۔ اُن کرم گستر آقاؤں کے نزدیک جو کرم کے خوگر ہیں درمیانی اوقات کی خدمت سے چشم پوشی کا ذریعہ بن جاتا ہے۔" اس صورت میں کہ بارہ ساعات کا قائم مقام قرار دیں اور یہ قرار دینا اس وجہ سے مناسب بھی ہے کہ باعتبار زمانہ گویا تمام حق وصول ہو گیا ہے، تو کہا جا سکتا ہے کہ گویا صبح کی نماز زمانہ کے اعتبار سے اپنے حق سے زائد رکھی ہے جو کہ در حقیقت بندے کے حُسن اطاعت گزاری کے مظاہرے کے لئے مقرر فرمائی گئیں۔ تاکہ جو ظاہر بین ہیں وہ سمجھ لیں کہ بندہ ماوجب سے افزائش کی وجہ سے زائد از حساب ثواب کا مستحق ہو گیا ہے۔ اور فرشتوں کی نظر میں جنہوں نے آدم علیہ السلام کو خلافت دئیے جانے کے وقت بنی آدم کو بنظر حقارت دیکھا تھا اور اُن پر طعن کے لئے زبان کھولی تھی، یا دوسرے لوگوں کی نظر میں جو ان بندگان الٰہی کے ہمجنس ہیں یعنی کفار و فجار، یہ حجتِ ظاہری موجب عنایت پروردگار ہو جائے اور دوسرے ابناء روزگار کی حجت قطع کرنے کا ذریعہ بن جائے (کہ وہ جھگڑا نہ کر سکیں کہ اس امت کے عابدین پر اُن کے حق سے زائد نوازش کیوں ہے اور ہم پر کیوں نہیں) جیساکہ فرمایا گیا ہے:۔

كَانَ الْاِنْسَانُ اَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ۝	اور آدمی جھگڑے میں سب سے بڑھ کر ہے 15/19

یہ لوگ ملائکہ سے بھی اس (جدل و نزاع کی) راہ میں دو قدم آگے چلتے ہیں۔

> ہاں باین اعتبار کہ نصف آخر روز کہ بحصّۂ خداوندی افتادہ از اول و آخر ناقص ست، چہ در ساعت اول ازان نصف از زوال و در ساعت آخر غروب تمام و کمال نہادہ اند بدین حساب گوئیا نقصان دو رکعت ماند چہ مقدار معتد بہ بہر یک رکعت چنانکہ دانستی یک ساعت است نہ کم، گو بنظر تخفیف بقراءۃ آیتے چند و رکوع و سجود رسمی قناعت فرمودہ باشند۔ باین نظر معاوضۂ دو ساعت بحکم عدالت ظلم نبود و بنظر شفقت مستحسن بنمود، چہ باعتبار آنکہ پیش کرم پیشگان حسن اطراف کافی ست۔ اگر در اداء ظہر و عصر ابہام تعمیر نصف آخر روز و در اداءِ مغرب و عشاء ابہامِ تعمیرِ نصفِ اوّلِ شب بود، اینجا باعتبار مذکور بلحاظ آنکہ وقت صبح وقتے ست کہ ہم در آخر شب ست و ہم در اول روز بانضمام عبادت آن وقت بعبادت نصفِ آخرِ روز محصول عبادت ہمہ روز حاصل خواہد شد و باقتران نمازِ آن وقت بہ نمازِ اولِ شب حاصلِ

نمازِ شب بحصول خواہد پیوست۔ بالجملہ این وقت کہ بظاہر زائد از حساب می نماید اگر گرفتہ اند بعوض آن دو ساعت کہ مذکور شد گرفتہ اند۔

ہاں اس اعتبار سے کہ دن کا نصف آخر جو کہ حصۂ خداوندی میں آیا ہے اول اور آخر سے ناقص ہے کیونکہ اس نصف کی پہلی ساعت کو زوال سے اور آخری ساعت کو غروب تک تمام وکمال وقت محسوب کیا گیا ہے (اور ان ہر دو ساعات میں عبادت نہیں ہے) تو اس حساب سے گویا دو رکعت کا نقصان رہا کیونکہ ایک رکعت کے لئے مقدار معتدبہ جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے ایک ساعت ہے۔ اس سے کم نہیں۔ چاہے بنظر تخفیف چند آیتوں کی قرات اور رسمی رکوع و سجود پر قناعت فرمائی گئی ہو۔ اس پر نظر کرتے ہوئے دو ساعت کا معاوضہ از روئے عدالت ظلم نہیں تھا۔ اور بنظر شفقت مستحسن معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس اعتبار سے کہ کرم گستر آقاؤں کے حضور میں کام کی اطراف کا ٹھیک ہو جاتا کافی ہو جاتا ہے۔ اگر ظہر و عصر کے ادا کرنے میں دن کے نصف آخر کو عبادت سے معمور کرنے کا اور مغرب و عشاء کے ادا کرنے میں رات کے نصف اوّل کو معمور کرنے کا ابہام تھا تو یہاں بھی مذکورہ بالا اعتبار سے (یعنی کریم آقاؤں کے حضور میں حسن اطراف کا کافی ہو جانا) اس لحاظ سے کہ صبح کا وقت ایک ایسا وقت ہے کہ آخر رات میں بھی داخل ہے اور اوّلِ روز میں بھی شامل۔ تو اس وقت کی عبادت کو جب دن کے نصف آخر کی عبادت کے ساتھ منضم کیا جائیگا تو تمام دن کی عبادت کا نتیجہ حاصل ہو جائیگا اور جب اُس وقت کی نماز کو اول شب کی نماز کے ساتھ ملایا جائے گا تو حاصلِ نماز تمام رات کا مرحمت فرمادیا جائے گا۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ یہ وقت جو بظاہر حساب سے زائد معلوم ہوتا ہے اگر لیا ہے تو ان مذکورہ بالا دو ساعتوں (زوال و مغرب) کے بدلے میں لیا گیا ہے

وازینجاست کہ از صبح صادق تا طلوع تقریباً ہمین قدر می باشد۔ چہ وقت صبح تخمیناً یک سُبع شب می باشد۔ ودانی کہ در اکثر بلاد شب زائد از چاردہ ساعت اعنی گھنٹہ نمی باشد اندرین صورت فقط در بعض ایام عوض تام بدست خواہد آمد۔ ورنہ بندہ باین طور ہم در نفع است۔ بالجملہ تقررِ نمازِ صبح بیک وجہ کہ مذکور شد خود زائد از حساب است تا بافزائشِ دیگر چہ رسد۔ وبیک وجہ بعوض نقصان معلوم است کہ امکان تزائد بر آن معلوم

اور اس موقع پر یہ سمجھنے کی بات ہے کہ صبح صادق سے طلوع آفتاب تک تقریباً اتنا ہی وقت ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ صبح کا وقت تخمیناً رات کا ساتواں حصہ ہوتا ہے اور تم جانتے ہو کہ اکثر بلاد میں رات چودہ گھنٹوں سے زیادہ نہیں ہوتی۔ اس صورت میں صرف بعض ایام میں پورا عوض ہاتھ آئیگا۔ ورنہ بندہ تو اس طریقِ حساب سے بھی نفع ہی میں رہتا ہے۔ بہر حال نماز صبح کا مقرر ہونا ایک وجہ کے اعتبار سے جو ذکر کی گئی ہے خود ہی زائد از حساب ہے تو اس میں اضافہ کا کیا موقع تھا۔ اور ایک وجہ کے اعتبار سے نقصانِ معلوم (یعنی وقت زوال و غروب مذکورہ بالا) کا عوض ہی اُس پر زیادتی کا امکان ہی کیا (اسلئے ظہر و عصر و عشاء کی طرح حکم ثانی میں صبح کی رکعات میں اضافہ نہیں کیا گیا اور بدستور دو رکعت رکھی گئیں)

علاوہ برین رعایت جہت قضاءِ حاجات اگر مستدعی تکمیل است پاسِ ضعفِ ہمتِ بنی آدم ملتجیٔ تخفیف و تسہیل، از استیعابِ زمانہ بگذشتند و با تمام تعداد بگذاشتند۔ اعنی فقط بر بست رکعت کہ حکماً عبادتِ شب و روز است اکتفاء فرمودند و مشغولیٔ شب و روز واجب ننمودند۔ مگر چون باعثِ افزائش تعداد اندرین صورت ہمان قضاءِ حاجات است، می باید کہ در وقتے کہ افزایند حاجتے ہم از حاجات دُنیوی روا نمایند ورنہ وضع الشیٔ فی غیر محلہ لازم آید کہ تنزیہٗ خداوند قدوس ازان لازم و واجب۔ ومیدانی کہ این وقت نہ وقت کارروائی روز ست نہ وقتِ کارروائی شب۔ آلا شب کہ خواب راحت است حسب عادت اکثر بنی آدم وطبیعتِ شان بر صبح تمام می شود۔ ونماءِ روز کہ کسبِ معیشت است اگر شروع می شود بعد طلوع شروع میشود۔ پس این وقت اگر افزایند بکدام حجت افزایند۔

اس کے علاوہ یہ وجہ بھی ہے کہ قضاء حاجات کی رعایت (یعنی جب کہ بندہ کی ضروریات کا متکفل خود حق تعالیٰ ہے جس کا بیان گذر چکا) اگر تکمیل کی مستدعی ہے تو بنی آدم کی ہمت کا ضعف بھی

تخفیف اور تسہیل کا ملتجی ہوا۔ اس لئے پورے زمانہ کو محسوب کرنے سے درگذر فرمایا اور تعدادِ رکعات (میں اضافہ) کو چھوڑ دیا۔ یعنی فقط بیس رکعت کو جو کہ حکماً شب و روز کی عبادت ہے کافی قرار دیدیا اور رات دن کی مشغولی کو واجب نہ کیا۔ مگر چونکہ تعداد میں اضافہ کا باعث اس صورت میں وہی قضاءِ حاجات کا (مذکورہ بالا) معاملہ ہے تو قرینِ قیاس ہے کہ بندے کی حاجات دنیاوی میں سے کوئی حاجت بھی پوری فرمادیں ورنہ وضع الشیٔ فی غیر محلہ (یعنی کسی شئے کو ایسے مقام پر رکھ دینا جو اُس کا محل نہ ہو) لازم آئے گا جس سے خداوند قدوس کو منزّہ اور بالاتر سمجھنا لازم اور واجب ہے اور یہ بھی ظاہر بات ہے کہ یہ وقت نہ دن کے کام چلانے کا ہے اور نہ رات کے رات کی خاص نعمت جو خواب راحت ہے اکثر بنی آدم کی طبیعت اور عادت کے لحاظ سے صبح پر ختم ہو جاتی ہے اور دن کی نعمتیں جن کا کسب معیشت سے تعلق ہے اگر شروع ہوتی ہیں تو بعد طلوع شمس شروع ہوتی ہیں۔ تو اس وقت میں اگر اضافہ کریں تو کونسی حجت کو بنا بنا کر اضافہ کریں۔

واز ینجاست کہ وتر اللیل را کہ رکعت ثالث آن مشیر بجہتِ ملکِ نفع شب است، چنانکہ فہمیدہ باشی پیش از صبح داشتند۔ تا وضع الشیٔ فی غیر محلہ لازم نیاید بالائے این ہمہ پیش رحمت خداوندی دو ساعت قابل افتراض زیادہ از دو رکعت نیست۔ چہ مقدار یک ساعت معیار یک رکعت ست۔ چنانکہ دانستہ۔ ہاں اگر بندہ از طرف خود دو رکعت دیگر بخواند چنانکہ می کنند، گوئیا از حسن صنعت و کمالِ مشق اوست کہ در وقتِ قلیل کارِ طویل بجا آورد۔ بالجملہ در ظہر و عصر و مغرب و عشاء بوجہ مذکور و در صبح بوجوہ مسطورہ گنجائش افزائش نبود، سہ ۳ رکعت جداگانہ افزودند و از یازدہ بست نمودند تا صورت عبادت شب و روز ہم نقش بندد۔

اور اسی مطمحِ نظر سے سمجھ لیجئے کہ وتر اللیل کو جس کی تیسری رکعت رات کے مِلکِ نفع کی جانب مشیر ہے جو ہم پہلے سمجھا چکے ہیں اس کو صبح سے پہلے رکھا۔ تاکہ وضع الشیٔ فی غیر محلہ لازم نہ آئے۔ ان سب کے علاوہ یہ بھی ملحوظ رہے کہ رحمتِ خداوندی کے سامنے دو ساعت کے لئے فرض بنانے کے قابل دو رکعت سے زیادہ نہیں ہیں۔ کیونکہ ایک رکعت کا معیار ایک ساعت کی مقدار ہے جو ہم پہلے واضح کر چکے ہیں۔ ہاں اگر بندہ اپنی طرف سے مزید دو رکعت پڑھ لے جیساکہ پڑھتے ہیں تو یوں کہئے کہ یہ اُس کی حُسنِ صنعت (بہترین کارگزاری) اور کمال مشق کا ثبوت ہوگا کہ تھوڑے وقت میں بہت کام انجام کو پہنچا دیا۔

الحاصل ظہر میں اور عصر و مغرب و عشاء میں وجہ مذکور کی بناء پر (یعنی اس بناء پر کہ عدد رکعات چار سے زائد نہیں ہیں) اور صبح میں ان (معروضہ) وجوہ کی بناء پر اضافہ کی گنجائش نہیں تھی۔ اس لئے تین رکعت جداگانہ بڑھا دیں اور گیارہ سے (دو دو رکعت ظہر، عصر، عشاء میں بڑھا کر اور یہ تین رکعت وتر بڑھا کر) بیس رکعات کر دی گئیں۔ تاکہ مجموعہ شب و روز کی عبادت کی صورت بھی پیدا ہو جائے۔

مؤیّدِ این سخن این ست کہ وتریت اعنی لحاظ عدد وتر در ہر معدود بذات خود محبوب است۔ چنانکہ دانستی کہ بیشتر یازدہ رکعت بود دران زمانہ این قدر را عبادت نصف دورہ قرار دادہ باشند کہ بیک اعتبار واحد ست۔ آن وقت وترِ واحد اعنی نماز مغرب کفایت کرد۔ اکنون کہ بست رکعت نمودند گوئیا ہمہ شب و روز را فرا گرفتند این وقت این ہمہ عبادت بدو چیز کہ یکے ازان شب ست دوم روز منسوب شدند و بوجہ این دو اضافت گوئیا دو حقیقت متبائنہ و دو معدود مشخص و محدود شدند جدا جدا، کہ لحاظ تعدّد و تشخص آن باعث اعتبار دو وتر شد تا ہر عبادت بجائے خود وتر باشد۔ چنانچہ مغرب را وتر النہار فرمودن بدین جانب اشارہ ہم دارد۔

اور اس نظریہ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ وتریت یعنی عدد طاق کا لحاظ ہر شمار میں بذاتِ خود محبوب ہے جیساکہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ سب سے پہلے گیارہ رکعات فرض تھیں۔ اُس زمانہ میں اس مقدار کو نصف دورے کی عبادت قرار دیا تھا جو ایک اعتبار سے (یعنی بحیثیت مجموعی)

ایک (عبادت) ہے۔ اُس وقت وتر واحد یعنی نماز مغرب کافی ہوگئی۔ اب کہ بیس رکعت کردی گئیں گویا تمام شب و روز کو مکمل طور پر لے لیا اِس وقت یہ عبادت دو چیزوں کی طرف جن میں ایک رات ہے اور دوسری دن منسوب ہوگئی اور ان دو اضافتوں کی وجہ سے گویا دو باہم مختلف حقیقتیں اور دو شمارے مشخص اور محدود ہوگئے اور اس طرح جُدا جُدا ہوئے کہ اُن کے تعدُّد اور تشخُّص کا لحاظ دو وتر کے اعتبار کا باعث بن گیا۔ تاکہ ہر عبادت (یعنی دونوں میں سے ہر شمارہ) بجائے خود وتر (یعنی طاق) ہو۔ چنانچہ مغرب کو وترالنہار فرمانا اس طرف بھی اشارہ کرتا ہے۔

علاوہ برین بنا، یازدہ رکعت سابق برجہت ملک نفع و ضرر سابق بود و ابتناء رکعت لاحق برجہت ملکِ نفع و ضررِ لاحق، اعنی نظر در اول بر احسانات سابقہ داشتہ اند کہ عبارت از عطاء وجود و قوا و ملکات و آلاتِ خلقی از زمین و آسمان و عناصر وغیرہ است، کہ ہمانا سامان معیشت انسان است و نظر در ثانی بر قضاء حاجات کہ مرادم ازان تجدد منافع و راحات است۔ و چون امور متجددہ را اعادہ نیست گویا قابلیت ملک ضرر بعد اتمام راحت و ایصال منفعت نماند لہٰذا از مغرب کہ آخر نماز ہائے روز ست بطور مشارٌ الیہ، وا ز وتر کہ آخر نماز ہائے شب است چنانچہ فرمودہ اند اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وترا یک یک رکعت کم فرمودند۔

اس کے علاوہ سابقہ گیارہ رکعات کی بناء ملکِ نفع و ضرر سابق پر رکھی گئی تھی۔ اور رکعات لاحقہ کی (جو بعد میں اضافہ کی گئیں) ملک نفع و ضرر لاحق پر رکھی گئی یعنی اول مرتبہ کے حکم میں احسانات سابقہ کو ملحوظ رکھا۔ نفع و ضرر سابق سے مراد ہے وجود اور قواء اور ملکات کا عطاء کرنا اور جو پیدائش و تربیت کے ذرائع ہیں جیسے زمین و آسمان اور عناصر وغیرہ جو کہ انسان کے حقیقی سامان معیشت ہیں اور دوسرے (افزائش رکعات والے حکم) میں نظر تھی قضاء حاجات پر (جس کو پہلے نفع و ضرر لاحق سے تعبیر کیا گیا تھا) کہ میری مراد اس سے منافع اور راحتوں کا تجدُّد ہے۔ اور چونکہ امور متجدّدہ کی واپسی نہیں ہوتی تو یوں کہا جائیگا کہ مِلکِ ضرر کی قابلیت و راحت کے پورا کردینے

اور منفعت کے پہنچا دینے کے بعد نہیں رہی۔ لہٰذا مغرب سے جو کہ (بحیثیت مذکورہ) دن کی نمازوں میں سے آخری نماز ہے اور وتر میں سے جو رات کی نمازوں میں سے آخری ہی چنانچہ ارشاد ہوا ہے۔

اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وترا[1] | اپنی رات کی نمازوں کا آخر وتر کو بناؤ

ایک ایک رکعت کم فرمادی۔

ازین جا دانستہ باشی کہ علاوہ نقصان چار ساعت از بست و چار بہر تقرر بست رکعت باعث این ہم است کہ بقیاس سابق افزائش ہم بقدر یازدہ می بایست بوجہ مذکور کمی، کمی دو رکعت از یازدہ ہم مناسب افتاد۔ غرض این وقت نظر ہم بر ملکِ نفع و ضرر اول است و ہم بر ملکِ نفع و ضرر ثانی۔ یا گوئیم این وقت، ہم نظر بر احسانات سابقہ است وہم بر احسانات لاحقہ۔ بانتساب این دو جہت متبائنہ ہم دو عبادت متغائرہ گشتند بلحاظ وتریت در ہر نماز منجر بتزائد عدد مقیس بر مقیس علیہ می شد جملہ بردو مجموعہ تقسیم کردہ ہر یک را بوترے جداگانہ ممتاز فرمودند و بازیک مجموعہ را بروز و دیگر را بشب نسبت دادند تا عدد مقصود ہم محفوظ ماند و رعایت امتیاز منافع روز از منافع شب ہم از دست نرود۔

اس موقع پر تم کو یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ بیس رکعت مقرر کرنے کا ایک باعث علاوہ اُس سبب کے یعنی چوبیس ساعات میں سے چار کے نقصان کے، یہ بھی ہے کہ سابق قیاس کے مطابق زیادتی بھی بقدر گیارہ رکعت ہونا چاہئے تھی۔ کمی کی مذکورہ بالا وجہ کے پیش نظر بھی گیارہ میں سے دو رکعت کی کمی مناسب واقع ہوئی۔ غرض اس وقت نظر ملک نفع و ضرر اول پر بھی ہے اور ملکِ نفع و ضرر ثانی پر بھی۔ یا یوں کہہ لیجئے کہ اس وقت نظر احسانات سابقہ پر

[1] عن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وترا ۱۲ اخرجہ البخاری

بھی ہے اور احسانات لاحقہ پر بھی۔ ان دو متباین وجہوں کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے ہر دو عبادات باہم متغائر بھی بن گئیں۔ اور اگر ہر نماز میں (یعنی دن کے مجموعۂ عبادت میں اور رات کے مجموعہ میں) وتریت (یعنی طاق کی رعایت) ملحوظ کی جاتی۔ جس طرح وتر النہار یعنی نماز مغرب کے اضافہ سے عبادت یوم میں طاق کی رعایت پیدا کر دی تھی۔ پھر مقیس علیہ کے مطابق وتر کا اضافہ ہونا تو نتیجہ یہ ہوتا کہ عدد مقیس (یعنی جو رکعات حکم ثانی میں بڑھائی گئیں بناء بر احسانات لاحقہ بحصۂ شب) عدد مقیس علیہ (یعنی گیارہ رکعات حکم اول جو بر بناء احسانات سابقہ تھیں بحصۂ روز) سے بڑھ جانے کی نوبت آجاتی تو کل کو دو مجموعہ پر تقسیم کر کے ہر ایک کو ایک جداگانہ وتر سے ممتاز فرما دیا۔ اور پھر ایک مجموعہ کو دن کی طرف اور ایک کو رات کی طرف منسوب کر دیا تاکہ عدد مقصود بھی محفوظ رہے اور منافع روز کا منافع شب سے امتیاز بھی ہاتھ سے نہ جائے۔

> این سخن پایان ندارد باز پس می رویم۔ اعتبار احسانات سابقہ و انعامات لاحقہ کہ ہمین دم بشناختہ بہ نسبت عبادت شب و روز بمنزلہ روح است۔ و عدد بست رکعت کہ بیک اعتبار عبادت شب و روز است بمرتبۂ جمال صورت او۔ چہ عدد دیگر در دلالت بر اتمام عبادت بعدد بست نمی رسد و نفس اقتضاء احسانات سابقہ و احسانات لاحقہ آن بود کہ از شب و روز وقتے بغفلت نگزارد ورنہ ازین ہم چہ کم کہ بلحاظ انضمام نماز صبح با نمازہائے آخر روز و با انضمام آن با نمازہائے اول شب نمازہا کش شب و روز رنگ عبادت شب و روز پیدا کند۔ و می دانی کہ این قدر باداء ظہر و عصر و مغرب و فرض عشاء و دو رکعت صبح کہ ہمہ ہفدہ می شود بدست می آمد آرے آن جمال صورت با این کمال معنوی نمی پیوست و ہمین است آنکہ در پے اثبات آن بودیم۔

ان مصالح کی طوالت کی کوئی انتہا نہیں۔ اس لئے ہم پھر واپس چلتے ہیں۔ (اب اُس مضمون کو مستحضر کرلیں جو پہلے ذکر کیا گیا ہے کہ مجموعۂ دین کو ہیئت اجتماعیہ سے دیکھا جائے یا اس کی انواع مخصوصہ جیسے پانچوں نمازیں اس طرح ملحوظ کی جائیں کہ ایک دورۂ شمسی کی عبادت یہ ہے تو اس کی ایک حقیقت ثابت ہوگی جو بمنزلۂ روح ہے اور ایک صورت جس میں وہ حقیقت یا روح پائی جائے اُس کے بعد واجب کی حقیقت بیان کی گئی تھی کہ جو اس صورت کے تناسب کی تکمیل کرنے والا عمل ہوگا جس سے اُس صورت کا جمال وابستہ ہے اور وہ من اللہ مطلوب بھی ہو وہ واجب ہے۔ مترجم) احسانات سابقہ اور انعامات لاحقہ کا اعتبار جس کو ابھی آپ پہچان چکے ہیں، شب و روز کی عبادت کے لئے بمنزلۂ روح ہے۔ اور رکعات جو کہ ایک اعتبار سے شب و روز کی عبادت ہیں (اُس روح کا مظہر یعنی وہ صورت ہیں جن میں وہ حقیقت یا روح پائی جاتی ہے) اُن کا عدد بیس اُس صورت کے جمال کے مرتبہ میں ہے۔ کیونکہ اتمام عبادت پر دلالت کرنے کے لئے کوئی عدد بیس کی برابری نہیں کرتا۔ اور احسانات سابقہ اور احسانات لاحقہ کا نفس اقتضاء تو یہ تھا کہ بندہ رات اور دن میں سے کوئی وقت بھی غفلت سے نہ گذارے۔ ورنہ اس سے بھی کیا کم ہے کہ صبح کی نماز کو دن کی آخری نماز کے ساتھ اور پھر اُس کو رات کی اول نماز کے ساتھ انضمام کے لحاظ سے اُس کی نمازیں رات اور دن کی ملکر پورے شب و روز کی عبادت کا رنگ پیدا کرلیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ مقدار ظہر و عصر اور مغرب اور عشاء کے فرض اور دو رکعت صبح سے جن کا مجموعہ سترہ ہوتا ہے حاصل ہو جاتی تھی۔ ہاں اس کمال معنوی کے ساتھ جمال صورت شامل نہیں ہو رہا تھا وہ بدلائل مذکورہ بالا بیس پر موقوف تھا جس کو تین رکعات وتر نے سترہ کے ساتھ مل کر پورا کر دیا تو جمال صورت بھی شامل ہو گیا اور جو چیز جمال صورت پیدا کرتی ہے اور مطلوب بھی ہو وہ واجب ہوتی ہے اس لئے یہ تین رکعات واجب ہوئیں) اور یہی وہ بات ہے کہ ہم جس کے ثابت کرنے کے در پے تھے۔

> چون از تطبیق مفہوم واجب کہ مذکور شد بر فاتحہ و سورت از ارکان صلوٰۃ و بر وتر از عبادات فراغت یافتیم و تصحیح اطلاق واجب بطور مذکور بر ہمین دو مصداق و امثال آن دشوار بود و این طرف انطباق مفہوم مذکور بر ترتیب و اطمینان کہ نوع عظیم واجبات ست بدیہی بود لازم آنست کہ این قصہ را بگذاریم و رو بسوئے مطلب آریم۔ چہ این قدر کہ گفتہ شد فہیم را در رہبری این راہ مستقیم کافی است۔

وتر کے وجوب کی دلیل کا خلاصہ واجب کی مذکورہ بالا تعریف کے پیش نظر

جب کہ ہم ارکان نماز میں سے فاتحہ اور سورت پر اور عبادات میں سے وتر پر واجب کے مذکورہ بالا مفہوم کی تطبیق سے فارغ ہو گئے اور واجب کے اطلاق کی تصحیح واجب کے معروضہ مفہوم کے مطابق ان ہر دو مصداق اور ان جیسی چیزوں پر دشوار تھی اور دوسری طرف مذکورہ بالا مفہوم کا انطباق ترتیب اور اطمینان پر جو واجبات کی اہم انواع میں سے ہیں بدیہی تھا اس لئے ان پر خامہ فرسائی کی ضرورت نہیں ہے، تو اب ضروری یہ ہے کہ ہم اس قصہ کو چھوڑیں اور اصل مقصد کی طرف متوجہ ہوں کیونکہ جس قدر کہہ دیا گیا ہے صاحب فہم کے لئے اس راہِ مستقیم کی رہبری میں کافی ہے۔

بشنو چون دانستی و خوب دانستی کہ سنت مؤکدہ با فرض در حسن و منافع ہمدوش است. عمدہ معیار برائے شناختن مراتب افعال بدست آمد۔ ہر فعلے کہ در قدر منفعت برابر فرضی از فرائض باشد و خود مطلوب از طرف خدا نیست، لاجرم سنت مؤکدہ باشد۔ خواہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آن فعل را بطور مواظبت کردہ باشند یا نباشند۔ وہمچنین جملہ خلفاء بآن عمل اہتمام کردہ باشند یا نباشند۔ و این تعریف جملہ سنن مؤکدہ را در آغوش میگیرد ان شاء اللہ۔ باقی بشرط عدم موانع مواظبت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم یا ترک یک دو بار خود از آثار و احکامِ این حقیقت است۔ چہ انکشاف نبوی و اطلاع آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بر تساویِ مرتبہ آن با فرائض اگر بحکم امرِ باطنی و طبعی موجبِ مبادرت است تخفیف وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا کہ گویا متضمنِ نسخ وجوب امرِ طبعی است، مستدعی ترک گہہ و بیگاہ ہم است تا غیر مامور بہ خداوندی با مامور بہ خداوندی برابر نگردد۔ و از حدِ مرتبۂ خود بدر رفتہ موہم تعدّی حدود اللہ بنسبت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نشود۔

سنئے جب آپ نے جان لیا اور خوب سمجھ لیا کہ سنت مؤکدہ حسن اور منافع میں فرض کے ہم رتبہ ہے تو ایک عمدہ معیار مراتب افعال کے پہچاننے کے لئے ہاتھ آگیا۔ جو فعل کہ مقدار منفعت میں فرائض میں سے کسی فرض کے برابر ہو اور خداوند تعالیٰ کی طرف سے خود مطلوب نہ ہو تو لازم ہے کہ وہ سنت مؤکدہ ہو گا۔ خواہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فعل کو بطور مواظبت کیا ہو

سنت کی جامع و مانع تعریف

یا نہ کیا ہو اور اسی طرح تمام خلفاء نے اُس عمل کا اہتمام کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اور یہ تعریف جتنی بھی سنت مؤکدہ ہیں ان شاء اللہ تعالیٰ اُن سب کو اپنی آغوش میں لے لیگی۔ باقی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مواظبت فرمانا اگر موانع موجود نہ ہوں یا ایک دو بار ترک کر دینا خود اس حقیقت کے احکام اور آثار میں سے ہے کیونکہ انکشاف نبوی اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرائض کے ساتھ اُس کے مرتبہ کے مساوی ہونے پر مطلع ہونا اگر امر باطنی اور طبعی کے تقاضے اور اثر سے اُس کی طرف پیش قدمی کرنے کا موجب ہے تو گویا

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا | اور ہم (کبھی) سزا نہیں دیتے جب تک کسی رسول کو نہیں بھیج لیتے۔

اُس وجوب امر طبعی کے منسوخ ہونے پر متضمن ہے اور وقت بے وقت ترک کر دینے کے لئے بھی مستدعی ہے تاکہ خداوند تعالیٰ کا غیر مامور بہ اُس کے (یعنی طبیعت کے) مامور بہ کے برابر نہ ہو جائے اور اپنے مرتبہ کی حد سے باہر نکل کر حدود الٰہی سے باہر ہو جانے کی نسبت کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب وہم نہ پیدا کر سکے۔

خصوصاً وقتیکہ ارشاد لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ لحاظ کنیم۔ چہ بتقاضاءِ این فرمان واجب الاذعان ہرگز تفاوتے در فرض وغیر فرض باقی نخواہد ماند۔ و از اول تا آخر از ہر طرف وجوہ دلالت تساویِ فرض وغیر فرض خواہد برخاست۔ و ہر کہ سرمایہ دین و ایمان اعنی کلام اللہ و حدیث را دیدہ و فہمیدہ باشد میداند کہ این امر چہ قدر زبون ست۔ بالجملہ بحقِ شرفیکہ بوجہ امر بدو رسیدہ فرض را استحقاق مزید عنایت بود در صورت تساویِ عمل این حق بدو نمی رسد واللہ لا یحب الظالمین۔ علاوہ برین اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باوجود عدم ورود امر از جانبِ خداوندی اگر بر سنن مؤکدہ مداومت فرمایند بحکم فرمان واجب الاذعان لقد کان لکم فی رسول اللہ الآیہ اتیان را ہم مداومت واجب افتد پس اندرین صورت فائدۂ فرض نکردن او کہ ہمانا بوجہ تخفیف بود چہ باشد؟

خصوصاً جس وقت کہ ہم اس ارشاد کا لحاظ کرتے ہیں:-

لقد كانَ لكمْ فی رَسُولِ اللّٰہِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ | تم لوگوں کیلئے رسول اللہ ؐ کا ایک عمدہ نمونہ موجود ہے۔

کیونکہ اس فرمان واجب الاذعان کے اقتضاء کے بموجب ہرگز کوئی تفاوت فرض اور غیر فرض میں باقی نہیں رہیگا اور اول سے آخر تک فرض اور غیر فرض کی برابری کی وجہ ناپید ہو جائیں گی (اس لئے ضروری ہوا کہ ایک دو بار کے ترک سے حقیقت آشکارا کر دی جائے)، اور جس نے بھی دین و ایمان کے سرمایہ یعنی کلام اللہ اور حدیث کو دیکھا اور سمجھا ہوگا وہ جانتا ہے کہ یہ امر کس قدر سخت برا ہے۔ الحاصل جو حق شرافت امر الٰہی کے متعلق ہونے سے اُس کو پہنچا یعنی فرض کو جو استحقاق مزید عنایت ہوا ہے۔ عمل کی مساوات کی صورت میں یہ حق اس کو نہیں ملتا۔

واللّٰہُ لا یُحِبُّ الظّٰلِمِیْنَ ○ | اور اللہ تعالیٰ ظلم کرنیوالوں (یعنی حق تلفی کرنے والوں) کو پسند نہیں کرتے

علاوہ بریں اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خداوند تعالیٰ کی جانب سے ورود امر نہ ہونے کے باوجود سنن مؤکدہ پر مداومت فرمائیں تو بحکم فرمان واجب الاذعان لقد کان لکم فی رسول اللہ الآیہ انہیوں پر بھی مداومت واجب ہو جائے گی تو اس صورت میں اُس کے فرض نہ کرنے کا کیا فائدہ ہوگا جو یقیناً تخفیف کی مصلحت سے تھا۔

> این امر قیتیست کہ بالائے مذکورہ مانعے دیگر مثل اندیشۂ فرضیت کہ در بعض افعال می باشد نباشد۔ اگر این اندیشہ سدِ راہ بود آن وقت بضرورت شفقت امت یک لخت ترک ضروری است۔ و باعتماد وعدہ وما کنا معذ بین الخ ہیچ گونہ اندیشۂ بمیان نے۔ مگر این ترک و ادن ہر چند نظر بظاہر دلیل ترک تشدید است مگر بنظر غائر اگر بنگرند عین تاکید است۔ چہ این اندیشہ خود برین قدر دلالت دارد کہ این ماہیت ہم باعتبار ذات وہم بمقتضاء دیگر جہات قریب است کہ فرض گردد۔ بالجملہ از دیگر سنن فائق است و برائے فرضیت از ہمہ لائق۔

یہ امر (یعنی سنت مؤکدہ میں مواظبت ایک دو بار ترک کے ساتھ) اُس وقت ہے جب کہ مذکورہ (حسن و منافع)، سے بالاتر ہو کر کوئی دوسرا مانع جیسا کہ فرضیت کا اندیشہ جو کہ بعض افعال میں ہوتا ہے موجود نہ ہو۔ اگر یہ اندیشہ سدِ راہ ہوگا اُس وقت امت پر شفقت کی ضرورت

سے یک لخت ترک ضروری ہوگا اور وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِیْنَ الخ کے وعدے کے اعتماد پر کسی قسم کا اندیشہ موجود نہ رہیگا۔ مگر یہ ترک کر دینا اگرچہ ظاہر دلیل پر نظر کرتے ہوئے تشدید (یعنی سخت پابندی) کا ترک ہے۔ لیکن بنظر غائر اگر دیکھیں تو عین تاکید ہے۔ کیونکہ یہ اندیشہ خود اس مفہوم پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ ماہیت بھی اپنی ذات کے اعتبار سے اور دیگر پہلوؤں کے لحاظ سے (مثلاً تراویح میں نمازیوں کی شوق کے ساتھ مبادرت) قریب ہے کہ فرض بن جائے۔ حاصل یہ کہ دیگر سنن سے فائق ہے اور فرضیت کیلئے نسبتہً اولیٰ تر۔

> اکنوں چون بنگریم در تراویح ہمین صورت بنظر می آید باعتبار ذات اگر بنگریم با صوم رمضان کہ فرض است در منفعت ہم سنگ و در حسن ہمرنگ۔ واگر درین آیت غور کنیم شھر رمضان الذی انزل فیہ القرآن ھدًی للناس وبینٰت من الھدیٰ والفرقان فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ اصل قرأتِ قرآن است و صوم متفرع برآن۔ اعنی ماہ رمضان این چنین است کہ چنین نعمتے دران بر شما ارزانی داشتہ اند پس این نعمت را بپذیرید و ترک دنیا گیرید اعنی روزہ بدارید۔ پس حیف است کہ روزہ فرض شود و تراویح کہ برائے ہمین قرارت و سماعت قرآن ترتیب دادہ اند فرض نشود۔ این بدان ماند کہ چیزے نیکو بکسے کہ کمتر ازان داشتہ باشد بنمایند و بگویند کہ آن را بگزار و این را بگیر چون آن کس آن چیز را ترک دادہ بگرفتن این چیز آید ازان باز دارند۔ این وقت آن مرد سادہ لوح از ہر دو محروم ماند و ہیچ گفتن نتواند۔

اب جب کہ ہم غور کرتے ہیں تو تراویح میں یہی صورت نظر آتی ہے۔ اُس کی ذات کے اعتبار سے دیکھتے ہیں تو روزہ رمضان کے ساتھ جو فرض ہے منفعت میں ہم رتبہ اور حُسن میں ہمرنگ اور اگر اس آیت میں غور کریں:۔

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ	(وہ تھوڑے دن) ماہ رمضان ہے جس میں قرآن مجید اتارا گیا
هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَیِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰى	ہے جس کا (ایک) وصف یہ ہے کہ لوگوں کیلئے (ذریعہ) ہدایت

۵ یعنی جو فعل کہ حقیقت عبادت کا مظہر تھا اسلئے طبیعت اسکے وجوب کی طرف مائل تھی مگر رسول کو اس پر مامور نہیں کیا گیا ۱۲

وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۲/۲

ہے اور (دوسرا وصف) واضح الدلالۃ ہے منجلہ ان کتب کے جو کہ (ا) ہدایت (بھی) ہیں اور (حق و باطل میں فیصلہ کرنیوالی (بھی) ہیں سو شخص اس ماہ میں موجود ہو روزہ رکھے۔

تراویح کی فرضیت کا قرین قیاس ہونا

تو واضح ہو جائے گا کہ اصل حقیقت قرآن کی قرارت ہے اور صوم اُس پر متفرع ہے۔ یعنی (آیت میں فرمایا گیا ہے کہ) ماہ رمضان ایسا ہے کہ اُس میں اتنی بڑی نعمت تمہیں عطا فرمائی گئی ہے تو اس نعمت کو قبول کرو اور دنیا ترک کرو (یعنی روزہ رکھو) تو قرین قیاس نہیں ہے کہ روزہ تو فرض ہو جائے اور تراویح جس کو اسی قرارت اور سماعت قرآن کے لئے ترتیب دیا گیا۔ فرض نہ ہو۔ یہ تو ایسی بات ہوئی کہ کسی شخص کو کوئی بڑھیا چیز دکھائی جائے اور اُس کے پاس جو گھٹیا چیز ہو اُس کے بارے میں کہا جائے کہ اسے چھوڑ دو اور یہ لو۔ پھر جب وہ اُس گھٹیا چیز کو چھوڑ کر اس چیز کو لینے آئے تو اس کو اس سے روک دیا جائے۔ اِس وقت وہ غریب سادہ لوح دونوں سے محروم رہ جائے اور کچھ نہ کہہ سکے۔

علاوہ برین پیشتر گفتہ آمدہ ام کہ اصل در عبادات ہمچو نماز است و روزہ و زکوٰۃ بمنزلۂ دفع موانع است۔ اگر در وقتے روزہ فرض شود نمازے بمقابلہ آن ضرور فرض باید شد چہ از دفع این موانع در صورتے کہ مقدار فرائض ہمان ماند کہ بود چہ سود موانع مذکورہ بہر این قدر مانع نبود۔ غرض بدین وجہ و خدا داند کہ سوا این دیگر چہ قدر باشد نمازے بالائے نمازِ خمسہ قابلِ افتراض بود این قابلیت و آن تساوی حسن و منفعت دلیل اوّل است بر اینکہ این سنت را از دیگر سنن عزیز تر باید پنداشت و بہ ہیچ گونہ نباید گذاشت۔

روزے کی فرضیت اس امر کی متقاضی ہے کہ کوئی نماز اس کے مقابلہ میں ضرور فرض ہو۔

اس کے علاوہ ہم پہلے بتا آئے ہیں کہ عبادات میں جو اصل ہے وہ نماز ہے اور روزہ اور زکوٰۃ (کا حکم) موانع کو ہٹانے کے درجہ میں ہے۔ اگر کسی وقت روزہ فرض ہو تو قرین قیاس یہ ہے کہ (کوئی نماز اس کے مقابلہ میں ضرور فرض ہونی چاہئے۔ کیونکہ ان موانع کے دفع کرنے سے اس صورت میں کہ مقدار فرائض وہی رہیں جو پہلے تھے کیا فائدہ۔ اُس مقدار کے لئے تو موانع مذکورہ پہلے ہی حارج نہیں تھے غرض اس وجہ سے اور خدا جانے کہ اس کے سوا اور کتنی وجہ ہونگی، ایک نماز جو پانچوں نمازوں کے علاوہ ہو فرض ہونے کے قابل تھی۔ یہ قابلیت اور وہ حُسن اور منفعت کی (فرض کے ساتھ) مساوات اس پر قوی دلیل ہے کہ اس سُنّت کو دیگر تمام سنتوں سے عزیز تر سمجھنا چاہئے اور کسی طرح نہ چھوڑنا چاہئے

باقی ماند تعینِ وقت و تعینِ عدد اوّل این اُمور از لوازم مرتبۂ صورت اند نہ لوازم مرتبۂ ذات تا گفتہ شود کہ این عدد درین وقت قابل افتراض بنسبتِ این نماز بود۔ چہ اطلاق تہجد و قیام لیل بشہادۃ آیت قم الیل الا قلیلاً الخ و دلالت معمول نبوی صلی اللہ علیہ وسلم از دو رکعت گرفتہ الی غیر النہایۃ صحیح است۔ نداتی کہ بعد تعینِ وقت عمل متعین نمی ماند چنانچہ از مسائل متعلقہ اجیر خاص فہمیدہ باشی و این جا تعینِ وقت فرمودہ اند اعنی گفتہ اند قم الیل الا قلیلاً، نہ تعین عمل۔ و ہمچنین کمی و بیشی قیام شبے بہ نسبتِ قیام شبے دیگر کہ در معمولات نبوی شنیدۂ برین امر گواہ دیگر است۔ ہیچ بہ ذہنت می آید کہ تعدادِ نوافل قبل عصر و عشا و بعد مغرب بیان فرمایند و اگر بیان نفرمایند تعداد رکعات تہجد را بیان نفرمایند کہ بمراتب فائق ازان است۔ بجز این کہ بہر تہجد بحیثیت قیام لیل عددے معین نفرمودہ اند۔

رہے تعیّنِ وقت اور تعیّن عدد۔ یہ امور مرتبہ صورت کے لوازم میں سے ہیں۔ مرتبہ ذات کے لوازم میں سے نہیں ہیں کہ یہ کہا جائے کہ اس نماز کے لئے فرض ہونے کے قابل اس وقت یہ عدد تھا۔ جس طرح تہجد اور قیام لیل کا اطلاق جس کی شہادت آیت قُمِ الَّيْلَ اِلَّا قَلِيْلًا دیتی ہے اور معمول نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس پر دلالت کرتا ہے دو رکعت سے لیکر کسی بھی تعداد پر صحیح ہے۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ تعیین وقت کے بعد عمل متعیّن نہیں رہا کرتا۔ چنانچہ اجیر خاص سے تعلق رکھنے والے مسائل سے آپ نے سمجھ لیا ہوگا۔ اور یہاں حق تعالیٰ نے تعیین وقت فرمائی ہے یعنی کہا ہے قُمِ الَّيْلَ اِلَّا قَلِيْلًا (رات کو نماز کے لئے کھڑے ہوا کیجئے مگر کم)، تعیین عمل نہیں فرمائی (کہ اتنی رکعتیں پڑھا کیجئے) اسی طرح ایک شب کے قیام میں بہ نسبت دوسری شب کے قیام کے معمولاتِ نبویؐ میں کمی بیشی جو آپ کو معلوم ہے اس امر پر دوسرا گواہ ہے۔ یہ بات کچھ آپ کے ذہن میں آتی ہے کہ عصر اور عشا سے پہلے اور بعد مغرب کے نوافل کی تعداد رکعات تو بیان فرما دیں۔ اور نہ بیان فرمائیں تو تہجد کی تعداد رکعات جو اُن سے بہت زیادہ فوقیت رکھتی ہے۔ تو بجز اس کے اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ بحیثیت قیام

لیل تہجد کے لئے کوئی عدد معین نہیں فرمایا ہے۔

بالجملہ این طرف رابطۂ کہ میان صوم وصلوٰۃ است اگر می خواہد ہمی خواہد کہ بقدر وقتیکہ در صورت طلب وکسب معیشت ضائع می شد در نماز گزارند۔ وآن طرف مراعاتِ من قام رمضان اگر می طلبد ہمی طلبد کہ فقط نگاہ داشتِ مقدار وقت مرعی دارند۔ مگر چون فتوریکہ بوجہ کسب معیشت در اعضاءِ انسان راہ می یافت وبوقتِ شب موجب غلبۂ نوم می شد وقتِ ترکِ دنیا کہ مقصود از صوم است پیش نخواہد آمد و موجب غلبۂ نوم بوقتِ شب نخواہد شد تا در بارۂ تعینِ شب مانع شود ولحاظ این صعوبت موجب سہولت گردد واین طرف بشہادت ان ناشئۃ الیل ھی اشد وطأً واقوم قیلا شب مناسب بہر قرأۃ وقیام بود۔ وقیامِ نہار بشہادت ان لك فی النہار سبحا طویلا دشوار واین دشواری ہر چند بظاہر مخصوص بحضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم می نماید اما چون بغور دیدہ شود مدارِ کار این ارشاد تربیت بنیاد وحکمت نہاد بر مشغولی است کہ دیگران را بمنزلۂ لازم ذات افتادہ۔ غایت ما فی الباب مشغولی حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم از قسم ہدایت باشد کہ کار دین است ومشغولی ما از قسم زراعت وتجارت وصناعت باشد کہ موجب غفلت نفس بدآئین است۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ اگر ایک طرف وہ رابطہ جو صوم اور صلوٰۃ کے درمیان ہے اگر کسی چیز کا خواہاں ہو سکتا ہے تو اسی امر کا ہوگا کہ جتنا حصہ وقت طلب وکسب معیشت میں ضائع ہو رہا تھا اب اس کو نماز میں صرف کریں تو دوسری طرف مَنْ قَامَ رَمَضَانَ (حدیث مذکورہ بالا) کی مراعات اگر طالب ہے تو اسی امر کی طالب ہے کہ صرف مقدار وقت کے تحفّظ کی رعایت رکھیں۔ مگر چونکہ کسب معیشت کی وجہ سے اعضاءِ انسانی میں جو تھکان پیدا ہو جاتا ہے اور رات کے وقت نیند کے غلبہ کا سبب بنجاتا تو ترک دنیا کے وقت جو کہ روزے سے مقصود ہے وہ فتور پیش نہیں آئے گا اور رات کے وقت نیند کے غلبہ کا سبب نہیں بنے گا۔ جو (عبادت کے لئے) رات کا وقت مقرر ہونے میں مانع ہو جائے اور اس مشقت کا لحاظ سہولت کا موجب بنے۔ اور ایک طرف اس آیت کی شہادت کی بنا پر:۔

اِنَّ نَاشِئَةَ الَّيْلِ هِيَ اَشَدُّ وَطْأً وَّاَقْوَمُ قِيْلًا ۞	بیشک رات کے اٹھنے میں دل اور زبان کا خوب میل ہوتا ہے اور (دعا ہو یا قرارت پر) بات خوب ٹھیک نکلتی ہے۔

رات قراءت اور قیام کے لئے مناسب تھی اور قیام نہار بشہادتِ آیت (مندرجہ ذیل) دشوار تھا۔

اِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيْلًا ۞	بیشک تم کو دن میں بہت کام رہتا ہے (دنیوی بھی اور دینی بھی)

اور یہ دشواری اگرچہ بظاہر حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص معلوم ہوتی ہے لیکن جب غور سے دیکھا جائے گا تو واضح ہو جائیگا کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص نہیں ہے اگرچہ خطاب خاص ہے) اس ارشاد تربیت بنیاد حکمت نہاد کی بنا مشغولی پر ہے جو کہ دوسروں کے لئے تو بمنزلہ لازم ذات واقع ہوئی ہے۔ یہ تفاوت ضرور ہے کہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مشغولیت از قسم ہدایت ہوگی جو کہ دین کا کام ہے اور ہماری مشغولی از قسم زراعت وتجارت و صناعت (کاریگری) ہوگی جو کہ نفس بدکردار کی غفلت کا موجب ہوتے ہیں

بالجملہ باین وجوہ تعین وقتِ شب مناسب افتاد۔ لیکن باوجود تخصیص وقت کہ بدین وجہ مناسب شد تعیین عدد رکعات تا آن زمانہ نبود کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را اندیشۂ فرضیت مانع قیام دوام شد مثل جہاد کہ فرض است وصورتے معین ندارد اعنی وقتے با عددے یا لباسے یا سلاحے یا جہتے معین نیست این نماز ہم از عزائم بود اما بلباس عددے معین نبود چنانکہ دانستی۔ آن وقت اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم از ضمیر خشیت ان یفرض علیکم اشارہ بجانب نفس ماہیت قیام لیل فرمودہ باشند مسقطِ اشارۂ آن حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عددے معین نباشد، بلکہ اگر طبع سلیم از جائے بدست آرند، وکار بذہن مستقیم سپارند، انچہ من می گویم انشاء اللہ منکران ہم گویند۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ان وجوہ سے وقتِ شب کا تعیّن مناسب ہوا۔ لیکن باوجود وقت کی تخصیص کے جو اس وجہ سے مناسب ہوگئی کہ رکعات کے عدد کی تعیین اُس زمانہ تک نہ ہو سکی،

کیونکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرضیت کا اندیشہ اس کے دائمی قیام میں مانع ہوگیا تھا جیسا کہ جہاد جو کہ فرض ہے اور کوئی معین صورت نہیں رکھتا یعنی اس کے لئے کوئی وقت یا کوئی عدد یا کوئی لباس یا کوئی ہتھیار یا کوئی جہت معیّن نہیں ہے۔ یہ نماز بھی عزائم میں سے تھی (یعنی رخصت کی قسم میں سے نہیں تھی کہ خواہ پڑھو خواہ چھوڑ دو) مگر کسی عدد کے لباس میں معیّن نہیں تھی۔ جیسا کہ آپ کو معلوم ہے۔ اس وقت اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر خشیت ان یفرض علیکم (مجھے اندیشہ ہوگیا کہ تم پر فرض کردی جائے گی) میں (یفرض کی) ضمیر سے اشارہ نفس ماہیت قیام لیل کی طرف فرمادیا ہو تو (اس میں کیا اشکال کا موقع ہے) آن حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اشارہ کا نشانہ، خاص کوئی عدد معیّن ہوگا منکرین اگر کہیں سے طبع سلیم لے آئیں اور معاملہ ذہن مستقیم کے سپرد کردیں تو جو کچھ ہم کہتے ہیں انشاء اللہ وہ بھی وہی کہنے لگیں۔

چہ مورد فرضیت اگر ہست ہمین تعبُّد است۔ و میدانی کہ وقتے یا عددے بذات خود معروضِ وصف عبادت نیست ورنہ آن وقت بہر طور، وآن عدد بہر نوع، معروض عبادت بودے۔ خواہ ظرف و عدد عبادت شدندے یا ظرف و عدد عصیان۔ بااین ہمہ در شب معراج اول پنجاہ نماز فرض شد۔ و بعد ازان نوبت بہ پنج رسید۔ اما قبل ازان کہ حضرت جبریل علیہ السلام تشریف آرند و پیش آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز گزارند عددے از رکعات و وقتے از اوقات معیّن نبود۔ باز تا دیر بدو دو رکعت کار می رفت پس از عرصہ ہمان پنج نماز رنگ دیگر گرفتند و از دو بچہار رسیدند۔

حقیقت یہ ہے کہ فرضیت کا ورود جس پر ہوتا ہے وہ یہی تعبُّد ہی تو ہے اور ظاہر ہے کہ کوئی وقت یا کوئی عدد بذات خود وصف عبادت کا معروض نہیں ہے۔ ورنہ وہ وقت جس طور پر بھی ہوتا ہے اور وہ عدد جس نوع سے بھی ہوتا معروض عبادت بنتا خواہ ظرف اور عدد عبادت کا بنتے یا ظرف و عدد معصیت کا۔ اس کے ساتھ (ایک دوسری جہت بھی ہماری مؤید ہے) شب معراج میں اول پچاس نمازیں فرض ہوئیں۔ اُس کے بعد (تخفیف ہوتے ہوتے) پانچ کی نوبت آگئی لیکن قبل اس کے کہ حضرت جبریل تشریف لائیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے نماز ادا کریں نہ رکعات کا کوئی عدد معین تھا، اور نہ اوقات میں سے کوئی وقت۔ پھر ایک زمانہ تک دو رکعت کا سلسلہ چلتا رہا (جیسا کہ حدیث عائشہ رضٖ سے جو ذکر کی جاچکی ہے ثابت ہے) پھر ایک عرصہ کے بعد اُن ہی پانچ نمازوں نے دوسرا رنگ اختیار کیا اور دو سے چار ہوگئیں۔

چون قبل تعین عدد فعلیت فرضیت ممتنع نباشد و بعد تعیُّنِ ہمان فرض اول در پیرایۂ عدد دیگر ظہور فرماید بہر قوت فرضیت کہ ہمانا از اندیشۂ فرضیت ہویداست چہ ضرور است کہ اول عددے متعین باشد باز توان گفت کہ مبادا این نماز فرض گردد۔ غرض بہرِ اشارہ وارجاعِ ضمائر ضرور نیست کہ مشارالیہ معدود بعددے درصورت ہم باشد۔ بجانب ماہیت کلیہ ہم اشارہ توان کرد وآن ہم در این چنین مواقع چہ قابلیت فرضیت اولا و بالذات اگر ہست در ماہیت نماز ست عدد رکعت ازین مرحلہ فرسنگہا دور است چہ این پیرایہ اگر زیباست برقامت صورت زیباست بااین ہمہ این جا خود عددے متعین نیست۔ اطلاق قیام لیل و تہجد بر نفس نماز شب بہر عددے کہ باشد درست ست بحیثیت قیام لیل عددے متعین نیست۔ پس آنرا مشارالیہ ضمیر تکلف قرار دادن خبر از مزلت قدم می دہد۔ الغرض اشارۂ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بارجاعِ ضمیر بجانب عدد رکعات آن شب نیست کہ دران شب اتفاق این ارشاد افتادہ۔ نظر نبوی بجانب ماہیت قیام لیل است۔

تو جب تعیُّن عدد سے قبل فرض کی فعلیت محال نہیں بن جاتی اور تعیُّنِ عدد (دو رکعات) کے بعد بھی وہی فرض اول دوسرے عدد کے پیرایہ میں ظہور فرمالیتا ہے تو دیکھا جائے کہ، فرضیت کی قوت (یعنی بالقُوَّہ ہونے) کے لئے جو فرضیت کے اندیشہ سے بالکل ظاہر ہے یہ کیا ضروری ہے کہ اوّل کوئی عدد متعین ہو اور پھر یہ کہہ سکیں کہ مبادا یہ نماز فرض ہوجائے۔ غرض اشارے کے لئے یا ضمیروں کے لوٹانے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ صورت میں کوئی مشارالیہ کسی عدد سے معدود بھی ہو۔ ماہیت کلیہ کی طرف بھی اشارہ کرسکتے ہیں اور وہ بھی اس طرح کے مواقع میں۔ کیونکہ فرض ہونے کی

قابلیت اولاً اور بالذات اگر ہے تو نماز کی ماہیت میں ہے۔ رکعت کا عدد تو اس مرحلہ سے کوسوں دور ہے کیونکہ یہ لباس (عدد کا) اگر زیبا ہے تو قامتِ صورت پر ہی زیبا ہو سکتا ہے۔ با این ہمہ اس جگہ خود کوئی عدد متعین نہیں ہے۔ قیام لیل کا اطلاق اور تہجد کا اطلاق رات کی نفس نماز پر جس عدد کے ساتھ بھی ہو درست ہے۔ قیام لیل کی حیثیت سے کوئی عدد متعین نہیں ہے۔ تو اس کو مشار الیہ ضمیر تُکتَب (یا یُفرض) کا قرار دینا منکر کے لغزشِ قدم کی خبر دے رہا ہے۔ الغرض ضمیر لوٹانے سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اشارہ اُس شب کی عدد رکعات کی طرف نہیں ہے۔ جس شب میں اس ارشاد کا اتفاق ہوا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر قیام لیل کی ماہیت پر تھی۔

آرے ہر ماہیت را کہ در مرتبۂ فردیت ظہور کند ضرور است کہ پیرایۂ خاص از کم و کیف در برگیرد ازین جہت وقت ادا از تعینِ وقت و تخصیص عدد و دیگر مشخصات ناگزیر ست۔ ہاں اگر ے کہ در اوقات مکررہ پیش می آید اگر ہر دم بعدد ے دیگر ظہور کند می تواند۔ اندرین صورت ممکن است کہ مثل تہجد این نماز ہم بعدد ے مقید نبود ے۔ غایۃ ما فی الباب جانب اقل را متعین فرمودند ے یا اقل و اکثر محدود کردہ اختیار دادند ے۔ و مثل قرارت کہ ہر قدر بخواند در فرض محسوب شود اگر فرض بمعنی معلوم بقدر معلوم ست ہر چہ ما فوق اقل یا ہر چہ ما بین اقل و اکثر بودے در فرض محسوب شدے واگر در صورت تعیین اقل بطور مذکور فرض ہمان اقل بود، چنانچہ ظاہر می نماید، تاہم گنجائش افزائش بہر طور بودے۔

ہاں یہ ضروری ہے کہ ہر ماہیت جب فردیت کے مرتبہ میں ظہور کرتی ہے (یعنی جب ماہیت کسی فرد میں پائی جاتی ہے)، تو کم و کیف میں سے ایک خاص پیرایہ اختیار کر لیتی ہے۔ اس جہت سے ادا کرنے کے وقت تعینِ وقت اور عدد کی تخصیص اور دیگر مشخصات کا ہونا ضروری ہے۔ ہاں جو امر کہ اوقات مکررہ میں پیش آتا ہے۔ اگر ہر بار وہ ایک دوسرے عدد میں ظہور کرے تو ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں ممکن ہے کہ تہجد کی طرح یہ نماز بھی کسی خاص عدد کے ساتھ مقید نہ ہوتی۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا کہ کم سے کم والی جانب کو متعین فرما دیتے یا کم سے کم اور زیادہ کی حد دعیین فرما کر اختیار

اصل مقصد یعنی تعین رکعات کی طرف رجوع

دیدیتے اور قرارت کی طرح کہ جتنی بھی چاہیں پڑھ لیں وہ فرض میں محسوب ہو جائے اگر فرض اس معنی کے اعتبار سے اور اس مقدار کے اعتبار سے ہوتا تو جو کچھ مقدار (رکعات) اُس کم سے کم تعداد سے بڑھ جاتی یا جو کچھ کم سے کم یا زیادہ سے زیادہ کے درمیان ہوتی فرض میں محسوب ہو جاتی۔ اور اگر طریق مذکور کے مطابق اقل یعنی کم سے کم کی تعیین کی صورت میں فرض وہی کم سے کم تعداد ہوتی جیسا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے پھر بھی بہر طور افزائش کی گنجائش ہوتی۔

لیکن پیدا است کہ در فرض بوجہ آنکہ تداعی از لوازم آنست و تخفیف، چنانکہ دانی، در ان ضرور لازم افتاد۔ کہ اگر این نماز فرض شدے مثل دیگر فرائض لاجرم موقت بوقتے و محدود بعددے می شد۔ مگر عددے کہ مناسب این نماز است ہمین دو عدد است یازدہ رکعت یا بست۔ چہ اول این نماز شب است، عددیکہ موہم احیاء لیل تمام و کمال باشد آن دوازدہ بود۔ و بلحاظ وتریت یک مرتبہ پس و پیش کردن در صورت فرضیت لازم آمدے در اختیار سیزدہ ہر چند دلالت بر کمال انقیاد و حسن خدمت بود، کہ اگر زیادہ از استحقاق می طلبند، و بار گران بر سر او می نہند، سر از خدمت نمی تابد۔

لیکن ظاہر ہے کہ فرض میں اس وجہ سے کہ تداعی (یعنی دوسروں کو اُس کی طرف بُلانا) اُس کے لوازم میں سے ہے، اور جیسا کہ آپ کو معلوم ہے اُس میں تخفیف بھی ضروری ہے تو لازم تھا کہ اگر یہ نماز فرض ہوتی تو دیگر فرائض کی طرح کسی وقت کے ساتھ موقّت اور کسی عدد کے ساتھ محدود بھی ہوتی۔ مگر جو عدد کہ اس نماز کے مناسب ہے وہ بھی دو عدد ہیں یعنی گیارہ یا بیس۔ کیونکہ اول تو یہ نماز رات کی ہے۔ جو عدد کہ تمام و کمال شب کے احیاء کا موہم ہو سکتا ہے۔ وہ بارہ تھا اور وتریت کے لحاظ سے ایک مرتبہ کا گھٹانا یا بڑھانا فرضیت کی صورت میں ضروری ہوتا جیسا کہ فرائض کے عدد رکعات میں ہوا تھا، تیرہ کے اختیار کرنے میں (یعنی اگر بڑھانے کی شق کو اختیار کیا جاتا)، اگرچہ کمالِ طاعت گزاری و حسنِ خدمت پر دلالت ہو جاتی کہ اگر بندے سے استحقاق سے زیادہ بھی طلب کرتے ہیں اور بھاری بوجھ اُس کے سر پر رکھ دیتے ہیں تو وہ خدمت سے سرتابی نہیں کرتا۔

مگر خالی از نوع ظلم بمعنی وضع الشیٔ فی غیر محلہ نبود، اگرچہ باعتبار تصرف فی ملک الغیر
ہیچ ظلم نیست۔ للّٰہ مافی السمٰوات والارض۔ وخدائے تعالیٰ خود می فرماید ان اللہ لا
یظلم مثقال ذرۃ لاجرم یازدہ اختیار افتادے۔ با این ہمہ علت تقرر یازدہ رکعت در فرائض نہ
بست یا بست وچار۔ در اول امر ہمین بود کہ بندۂ گرفتار ہوا و ہوس را مثل ادائے حقوق خداوندی
برائے قضاء حاجات خود نیز وقتے باید باین نظر علی التنصیف تقسیم فرمودہ بوجوہ مرقومہ بالا از دوازدہ
بیازدہ آمدہ بودند۔ غرض نصف خود گرفتہ نصف بہ بندہ بگذاشتہ بودند۔

مگر یہ صورت ظلم کی ایک نوع سے یعنی ظلم بمعنی وضع الشیٔ فی غیر محلہ سے (کسی شے کو ایسی جگہ
رکھ دینا جو اُس کے مناسب نہ ہو)، خالی نہیں تھی۔ اگرچہ ظلم بمعنی تصرف فی مِلکِ الغیر (یعنی غیر کی مِلک میں
تصرف کرنا) کے اعتبار سے کوئی ظلم بھی نہیں تھا۔ (کیونکہ) لِلّٰہِ مَافِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (آسمان
وزمین میں جو کچھ ہے سب خدا کی ملک ہے) اور خدا تعالیٰ خود فرماتے ہیں اِنَّ اللّٰہَ لَا یَظْلِمُ مِثْقَالَ
ذَرَّۃٍ (یعنی اللہ تعالیٰ ایک ذرّے کے برابر بھی ظلم نہیں کرتے۔ جس کا مفاد یہ ہے کہ ظلم کسی معنے سے
بھی لیا جائے اُس کی ذات اس سے منزّہ ہے)، تو لازمی طور پر گھٹانے کی شق کو ترجیح دیکر) گیارہ کا
عدد اختیار کرنا پڑتا۔ ان سب کے ساتھ اس پر بھی نظر رکھی جائے کہ فرائض میں بیس اور چوبیس کو
چھوڑ کر گیارہ رکعات مقرر کرنے کی علّت پہلے حکم کے وقت یہی تھی کہ بندۂ گرفتار ہوا و ہوس کے لئے
ادائگی حقوق خداوندی کی طرح اپنی حاجات کو پورا کرنے کے لئے بھی وقت کی ضرورت تھی۔ اس پر
نظر کرتے ہوئے برابر سرابر کی تقسیم فرما کر مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر بارہ سے گیارہ پر آ گئے تھے۔ غرض
آدھا خود لیکر آدھا بندے کے لئے چھوڑ دیا تھا۔

چون در رمضان بوجہ ترکِ دُنیا کہ مقصود از صوم ہمان ست آن نصف ہم فارغ ماند، و بہمین جہت
درین وقت ہم کارگزاری عبادت لازم بود کہ عوض آن در وقتِ شب طلبید ند ہمان یازدہ رکعت
کہ محصول نصف دیگر بود بر سر افتادے۔ غرض باین اعتبار قابلِ تعیُّن و لائق دارو گیر اگر بود عدد
یازدہ بود۔ چون نظر قدرے بالا گردد بنگریم از یازدہ نوبت بہ بست می رسد۔ چہ این بست
رکعت فرائض و وتر اگرچہ بحساب عدد نماز تمام روز و شب است چنانچہ پنداشتی
اما باعتبار زمانہ اگر بنگریم در ہمان نصف دورہ متفرق نہادہ اند۔ باین اعتبار نصف
باقی ہم کہ اکنون فارغ از مشاغل دنیویست قابل ہمین قدر محصول باشد۔ پس ہر
نمازے کہ عوض خدمت این وقت باشد لاجرم محدود بہمین عدد باشد، خصوصاً
در زمانیکہ خزائن کسریٰ و قیصر دست گردان اہل اسلام، و شاہزادگان ایران و روم
و شام خدام خاص و عام این امت نیک انجام شوند۔ دران زمانہ کدام حاجتے
است کہ سرمایۂ پریشانیِ شان می خواہد بود۔

چونکہ رمضان میں ترک دنیا کی وجہ سے کہ روزے سے مقصود یہی ہے وہ آدھا بھی خالی
رہ گیا اور اسی جہت سے اس وقت میں بھی مشغول بعبادت ہونا لازم تھا کہ اس کا عوض رات
کے وقت میں طلب کر لیں۔ تو پھر وہی گیارہ رکعات جو نصف دیگر کا (یعنی دن کا) محصول تھا
لازم ہو جاتیں۔ غرض اس اعتبار سے متعین کرنے اور فرض قرار دینے کے قابل اگر کوئی عدد
تھا تو گیارہ تھا۔ اور جب نظر کچھ اور اونچی ہو جائے تو ہم دیکھ لیں گے کہ گیارہ سے
نوبت بیس پر پہنچ جاتی ہے۔ کیونکہ فرائض اور وتر کا مجموعہ یہ بیس رکعات اگرچہ عدد کے
حساب سے تمام رات اور دن کی نماز ہے جیسا کہ آپ بخوبی سمجھ چکے ہیں لیکن زمانہ کے
اعتبار سے اگر ہم دیکھیں تو ظاہر ہے کہ اُسی نصف دورے میں (جس میں گیارہ رکعت
والے زمانہ میں تھیں) متفرق طور پر رکھ دیا ہے (یعنی نصف دورۂ روز اور نصف دورۂ
شب میں۔ جو مجموعہ روز و شب کا نصف ہوتا ہے) اس اعتبار سے نصف باقی بھی جو کہ
اب مشاغلِ دنیوی سے فارغ ہے اسی قدر محصول کے قابل ہوگا۔ تو جو نماز بھی اس
وقت کی خدمت کے بدلے میں ہوگی ضروری ہے کہ وہ اسی عدد سے محدود ہو۔ خصوصاً
اس زمانہ میں (جو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کا زمانہ تھا) کہ کسریٰ اور قیصر کے
خزانہ اہل اسلام کے زیر تصرف آ چکے اور ایران و روم و شام کے شاہزادے اس امت

تعیین عدد
بیس رکعات
کی دلیل

نیک انجام کے خاص وعام لوگوں کے خدام خاص بن چکے ہوں ۔ اس زمانہ میں کونسی حاجت باقی رہ جاتی ہے جو اُن کی پریشانی کا سامان بن جائے گی ۔

الغرض این نماز اگر فرض شدے بظاہر ازین دو عدد خالی نبودے ومحتمل کہ ازین هم نسبت درگذشتے اندران صورت چہ عجب کہ بسی وشش یا چہل چنانکہ پیشتر دانستی حد بستندے مگر وجوہ سی وشش وچہل را اگر بینی چنان می نماید کہ درصورت فرضیت دور معلوم مثل فرائض این نماز هم تنہا نبودے با مکمّلات خود بودے ومثل فرائض خمسہ مع مکمّلات بسی وشش یا چہل نوبت رسیدے تنہا فرض نمازِ معلوم مثلِ فرائض خمسہ ہمان بست بودے

الغرض یہ نماز اگر فرض ہوتی تو بظاہر ان دو عدد (گیارہ اور بیس) سے خالی نہ ہوتی ۔ بلکہ احتمال ہے کہ اس نسبت سے بھی آگے نکل جاتی اُس صورت میں کوئی تعجب نہیں کہ چھتیس یا چالیس سے جن پر ہم پہلے کلام کر چکے ہیں محدود کی جاتی ۔ مگر چھتیس اور چالیس کی وجوہ پر جب نظر جاتی ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دورِ معلوم کی فرضیت کی صورت میں (یعنی اُس دور کے لحاظ سے جب گیارہ سے بڑھ کر بیس رکعات فرض کی گئی تھیں) مثل فرائض کے یہ نماز بھی تنہا نہ ہوتی (بلکہ) اپنے مکملات کے ساتھ ہوتی اور فرائض خمسہ کی طرح مکملات کے (اس میں بھی) چھتیس[36] یا چالیس[40] پر نوبت پہنچ جاتی ۔ اس نماز معلوم (یعنی تراویح) کے صرف فرض کا عدد فرائض خمسہ کی طرح وہی بیس ہوتا ۔

اگر تراویح فرض ہوتی تو دیگر فرائض کی طرح مکملات کے اضافہ کے ساتھ چھتیس یا چالیس تک نوبت پہنچ جاتی ۔

اندرین صورت جملہ بست رکعت تراویح مؤکدّہ باشد ۔ اما یازدہ ازان مؤکّدتر ۔ ونمونہ درین باب ہمین بست رکعت فرائض خمسہ و وتر است کہ ہمہ ضروریست ، مگر یازدہ ازان ضروری تر ۔ ودر فرضیت زیادہ ۔ آخر نہ بینی کہ دراول ہمان یازدہ بود وباز درسفر ہمان یازدہ ماند وتخفیف قراءۃ ہم دران نیست ۔ بنظراین ہمہ وجوہ ہویدا است کہ اگر بالفرض امرِ شارع این بست رکعت فرض وواجب نفرمودے آن قاعدہ کہ دربارۂ سنت عرض کردہ ام مقتضی آن بود کہ این ہمہ سنت مؤکدہ بودندے وچنانکہ درین وقت در فرضیت باہم تفاوت است آن وقت در سنیت ہم باہم شدید وضعیف بودندے

اس صورت میں تراویح کی پوری بیس رکعتیں سنت مؤکدہ ہوں گی اور ان میں سے گیارہ رکعات مؤکد تر ۔ اور اس بارے میں نمونہ وہی بیس رکعت ہوں گی جو پانچوں فرض اور وتر کا مجموعہ ہے جو کہ سب ضروری ہیں ۔ مگر ان میں گیارہ رکعتہ بہت ضروری ہیں اور فرضیت میں بہت بڑھی ہوئی آخر تم یہ نہیں دیکھتے کہ اول میں وہی گیارہ رکعات تھیں اور پھر سفر میں بھی گیارہ ہی رکعات رہیں اور اُن میں قرارت کی تخفیف بھی نہیں ہے (جیسی کہ اضافہ شدہ دو رکعت میں ہے کہ ان میں صرف سورۂ فاتحہ پر اکتفا کیا جاتا ہے) ان تمام وجوہ پر نظر کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر بالفرض امرِ شارع ان بیس رکعات کو (یعنی فرائض خمسہ مع وتر کی رکعات کو) فرض وواجب نہ کر دیتا تو وہ قاعدہ جو میں سنت کے بارے میں عرض کر آیا ہوں اس امر کا مقتضی ہوتا کہ یہ سب سنت مؤکدہ ہوتی اور جیسا کہ اس وقت فرضیت میں باہم تفاوت ہے (جیسا کہ ابھی ظاہر کیا گیا کہ گیارہ رکعت کی فرضیت میں زیادہ شدت ہے بہ نسبت باقی کے) اس وقت سُنّیّت میں بھی باہم ایسا ہی شدید وضعیف کا فرق ہوتا ۔

ازینجا دانستہ باشی کہ امرے کہ مفہوم از علیکم است در علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی اگر باعتبار تفاوت مراتب سنت دربارۂ طلب کلی مشکک باشد ولا ریب ہمچنین ست ، تاہم حرجے نیست ۔ زیرا کہ این وقت مطالبہ بقدر محاسن خواہد بود ۔ ہمیندم شنیدہ کہ این نماز در کدام مرتبہ از حسن ست ۔ ہم باعتبار نفس ماہیت وہم باعتبار صورت اعنی تعین عدد اندرین صورت اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ درین بارہ چیزے از حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم شنیدہ یا دیدہ بودند فہو المراد، ورنہ خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ اگر این عدد مقرر فرمودہ باشند دادِ مدح فراست شان دادنی ست کہ چسان از معدن حکمت کلام اللہ وحدیث ، بحکمت این عدد پے بردند ۔ وچہ قدر لباسِ زیبا باین حسنہ سپردند جزاہ اللہ احسن الجزاء

مفہوم سنت میں بطور کلی مشکک شدت وضعف کا فرق ہوسکتا ہے

یہاں سے آپ کو یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ جوامر کہ علیکم سے اس حدیث میں مفہوم ہوتا ہے

علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی	تمھارے لئے میری سنت پر عمل کرنا ضروری ہے اور خلفاء راشدین کی سنت پر جو میرے بعد ہوں گے ۔

اگر طلب ۔ کے بارے میں مراتب سنت کے تفاوت کے اعتبار سے کلی[ے] مشکک ہو" اور بلا شبہ ایسا ہی ہے تو کوئی حرج نہیں ہے ۔ کیونکہ اسوقت مطالبہ بقدر محاسن ہوگا اور ابھی آپ نے معلوم کیا ہے کہ یہ نماز حسن کے کس مرتبہ میں ہے ۔ باعتبار نفس ماہیت کے بھی، اور باعتبار صورت یعنی تعین عدد کے بھی ۔ اس صورت میں اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس بارے میں کوئی ارشاد حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا یا آپ کا کوئی فعل دیکھا ہو تو فہو المراد ۔ ورنہ اگر خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہی اگر یہ عدد مقرر فرمادیا ہو تو ان کی فراست کی تعریف کرنا اور داد دینا چاہیے کہ کس خوبی سے کلام اللہ اور حدیث کے معدن حکمت سے اس عدد کی حکمت کا کھوج نکال لیا ۔ اور اس حسنہ کو کس قدر موزوں لباس سے زیبایش بخشی ۔ جزاء اللہ احسن الجزاء ۔

بہرحال از حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دیدہ وشنیدہ باشد یا از اشارات خداوندی یا نبوی فہمیدہ باشد بطوریکہ باشد بدعت گفتنش بدعت وسنت را بدعت گفتن است چہ اگر از حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیدہ یا شنیدہ اند وچہ عجب کہ دیدہ یا شنیدہ باشند، وبما آن روایت نرسیدہ وبظاہر ہمین است، وباز آن را بدعت گفتن مصداق بدعت قول وفعل نبوی صلی اللہ علیہ وسلم خواہد بود باز ندانیم سنت کدام چیز باشد ۔ واگر از اشارات نبوی فہمیدہ اند وفہمیدی کہ بجا فہمیدہ اند، باز چہ حرج کہ خود

ے[۱] کلی وہ مفہوم ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے کثیرین پر صادق آئے یا اس کا نفس تصوّر وقوع شرکت سے مانع نہ ہو ۔ اس کی ایک قسم کلی مشکک ہے ۔ کلّی مشکک وہ ہے کہ اس کا صدق اپنے افراد پر برابر نہ ہو بلکہ اولے واقدم، شدت وضعف وغیرہ کا تفاوت ہو ۔ ۱۲ مترجم

سنت تراویح سنت نبوی ہے حضرت عمرؓ صرف اس کو رواج دینے والے ہیں ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بتعمیم وتخصیص توثیق فہم وفراست شان فرمودند وباتباع شان اشارہ کردہ اند ۔

بہرحال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ نے دیکھا یا سنا ہو یا اشارات خداوندی یا اشارات نبوی سے سمجھا ہو جو کچھ بھی صورت ہو، اس کو بدعت کہنا خود بدعت ہے اور سنت کو بدعت کہنا ہے ۔ کیونکہ اگر آپ نے حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دیکھا یا سنا ہوگا اور کیا عجب ہے کہ دیکھا یا سنا ہو اور ہم کو وہ روایت نہ پہنچی ہو اور بظاہر ایسا ہی معلوم ہوتا ہے اور پھر اس کو بدعت کہا جائیگا تو بدعت کا مصداق قول وفعل نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہوگا تو پھر ہم نہیں جان سکتے کہ سنّت نبوی کونسی چیز ہوگی ۔ اور اگر آپ نے اشارات نبوی سے سمجھا ہے اور آپ سمجھ چکے ہیں کہ بجا سمجھا ہے پھر کیا حرج واقع ہوگا جب کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی تعمیم کے ساتھ اور کبھی تخصیص کے ساتھ ان کی فہم وفراست کی توثیق فرمائی ہے ۔ اور ان کے اتباع کا اشارہ کیا ہے ۔

اکنون حاجتم نیست کہ درپے اثبات این امر شویم کہ مفاد الف لام الخلفاء درین حدیث علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الخ مفاد کلّ افرادیست نہ کل مجموعی چہ بطوریکہ ما گفتہ ایم سنت تراویح سنت نبویست فقط حضرت عمر رضی اللہ عنہ مروّج آن ہستند نہ موجد آن تا گویندہ گوید کہ این سنت عمر نیست فقط فماموراتباع آن ستیم کہ مسلوک جملہ خلفاء باشد اگر حضرت ابوبکرؓ نیز شریک این کار خیر می شدند اتباع این سنت لازم می آید ۔

اب ہمیں کوئی حاجت نہیں ہے کہ اس امر کے ثابت کرنے کے پیچھے پڑیں کہ الخلفاء کے الف لام کا مفاد اس حدیث علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء میں کل افرادی کا مفاد ہے کل مجموعی کا نہیں (جس کا اطلاق ہر ہر فرد پر ہوتا ہے وہ کل افرادی ہے اور اگر اس کا اطلاق افراد کے مجموعہ پر ہوتا ہے تو وہ کل مجموعی ہے) کیونکہ جس نہج سے ہم کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ سنت تراویح سنت نبوی ہے ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ صرف اس کو رواج دینے والے ہیں

ایجاد کرنے والے نہیں۔ (یہ انداز بیان اسی لئے اختیار کیا گیا کہ) کبھی کوئی کہنے والا کہنے لگے کہ "یہ سنت عمری ہے، ہم تو صرف اُس سنت کے اتباع پر مامور ہیں جو تمام خلفاء کی معمول بہا ہو۔ اگر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ بھی اس کار خیر میں شریک ہوتے تو اس سنت کا اتباع ضروری

یا این ہمہ میگوئیم اگر غور کردہ شود جملہ علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی در مفاد خود ہمعنان جملہ اطیعوا الرسول واولی الامر منکم است دلیلش اگر می پرسی در آیۂ الذین ان مکنھم فی الارض اقاموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ وامروا بالمعروف ونھوا عن المنکر بنگر مگر بدیدۂ انصاف بنگر کہ بچہ معنی می رساند این آیت دلالت دارد بر آنکہ غرض از تمکین فی الارض اعنی اولی الامر گردانیدن اقامت صلوٰۃ وایتاء زکوٰۃ وامر بالمعروف ونہی عن المنکر است ہر کرا این نیست از اولی الامر ہم نیست اگرچہ بظاہر از اولی الامر باشد وازینجا دانستہ باشی کہ سنت خلفاء لاجرم درین چار امر منحصر باشد۔ پس اگر لام الخلفاء برائے معنی مذکور باشد لازم آید کہ در اطاعت اولی الامر منکم ہمیں کلیۂ مجموعی ملحوظ ماند حسن وقبح این لحاظ درین آیہ خود ظاہر است ما چہ گوئیم۔

اس کے باوجود ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر غور کیا جائے تو جملۂ علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی اپنے مفاد میں مثیل ہے اس جملہ کا:-

اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ۔

(اے ایمان والو) تم اللہ کا کہنا مانو اور رسول کا کہنا مانو اور تم میں جو لوگ اہل حکومت ہیں اُن کا بھی ۵/۵

اگر اس کی دلیل پوچھتے ہو تو اس آیت میں غور کرو۔

اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَھَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ

یہ لوگ ایسے ہیں کہ اگر ہم ان کو دنیا میں حکومت دیدیں تو یہ لوگ (خود بھی) نماز کی پابندی کریں اور زکوٰۃ دیں اور (دوسروں کو بھی) نیک کاموں کے کرنے کو کہیں اور برے کاموں سے منع کریں۔ ۱۷/۱۳

قوت و غلبہ کے بعد حضرت عمرؓ کے فرائض میں داخل تھا کہ وہ اہتمام صلوٰۃ میں سعی بلیغ کریں

مگر چشم انصاف سے دیکھو کہ کس حقیقت پر پہنچا رہی ہے۔ یہ آیت اس مفہوم پر دلالت رکھتی ہے کہ تمکین فی الارض (یعنی دنیا میں غلبہ عطا فرمانے) یعنی "اولی الامر" (صاحب حکومت) بنانے سے جو غرض ہے وہ اقامت صلوٰۃ (نماز قائم کرنا) اور ایتاء زکوٰۃ (زکوٰۃ دینا) اور امر بالمعروف (نیک کام کرنے کا حکم دینا) اور نہی عن المنکر (بُری باتوں سے منع کرنا) ہے جس میں یہ وصف نہیں ہے وہ اولوالامر میں سے بھی نہیں ہے۔ اگرچہ بظاہر اولوالامر میں سے ہو۔ اور یہاں سے تم یہ سمجھ لو گے کہ سنت خلفاء لازمی طور پر ان چار باتوں میں منحصر ہوگی۔ تو اگر لام الخلفاء کا معنے مذکور کے لئے (یعنی جس کا مفاد کل مجموعی ہو) ہوگا تو لازم آئے گا کہ اطاعت اولی الامر منکم میں بھی یہی کلیتِ مجموعی ملحوظ رہے۔ اور حسن و قبح اس لحاظ کا اس آیت میں خود ظاہر ہے۔ ہم کیا کہیں۔

واین راہم بگذارند ما می پرسیم کہ عدد خلفاء معین نفرمودہ اند واین چار بزرگ را کہ خلیفہ راشد می گویند مراد گویندگان این نیست کہ دیگران راشد نیستند پس لازم آید کہ وقت انقراض این عالم کہ دم بازپسیں عالم خواہد بود این طاعت واجب شود چہ اکنون متحقق شد کہ خلیفۂ راشد از خلفاء راشدین نماند کہ ظہور نکرد۔ لااقل تا ظہور حضرت امام مہدی رضی اللہ عنہ انتظار باید کرد آن وقت اگر سنتے یابند کہ معمول بہا ہمہ خلفاء است، وکجا خواہند یافت، عمل کنند۔ ورنہ سبکدوش روند واین راہم نشنوند۔

اور اس کو بھی چھوڑیئے ہم پوچھتے ہیں کہ خلفاء کا عدد معین نہیں فرمادیا ہے اور ان چار بزرگوں (حضرت ابوبکرؓ۔ حضرت عمرؓ۔ حضرت عثمانؓ۔ حضرت علیؓ) کو جو خلیفہ راشد کہتے ہیں کہنے والوں کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ دوسرے راشد نہیں ہیں تو یہ لازم آئے گا کہ اس عالم کے ختم ہونے کے وقت جب اس دنیا کا آخری سانس ہوگا اس وقت یہ اطاعت واجب ہوگی کیونکہ اب متحقق ہو گا کہ کوئی خلیفۂ راشد خلفاء راشدین میں سے باقی نہیں رہا جس نے ظہور نہ کیا ہو۔ کم سے کم حضرت امام مہدی رضی اللہ عنہ کے ظہور تک تو انتظار کرنا ہی چاہئے۔ اس وقت اگر کوئی ایسی سُنّت ملجائے

سنت خلفاء ان چار چیزوں میں منحصر ہے اقامت صلوٰۃ، ایتاء زکوٰۃ، امر بالمعروف ونہی عن المنکر

اگر الخلفاء کے لام کا مفاد کل مجموعی قرار دیا جائے تو اسکی قباحتیں

جو تمام خلفاء کا معمول بہ رہی ہو اور "کہاں سے ملیگی" تو عمل کریں ورنہ سبکدوش ہی رخصت ہو جائیں اور اس کی بھی پرواہ نہ کریں۔

اگر کسے گوید کہ لام بہر این معنی نمی آید از اول تا آخر کلام اللہ موجود و صحاح ستہ و غیرہا از کتب احادیث صحیحہ بکثرت علاوہ صدہا دواوین جاہلان عرب و علماء عربیت در مدارس دستمال اطفال سوا ر این موضع کہ ہنوز محل نزاع ست موضعے بنمایند کہ محتمل این معنی نہ توان شد۔ واگر ہمیں است وعدۂ ان اللہ یحب المتقین و امثال آن و وعید ان اللہ لا یحب الکفرین و امثال آن ہمہ بیکار خواہد رفت نہ این مورث شوق خواہد بود نہ آن موجبِ خوف۔ چہ باین احتمال ہم کہ مفاد این لام کلیۂ مجموعی باشد حضرت انسان راکہ کان الانسان اکثر شیٔ جدلاً در تعریف اوشان ست گنجائش گفت وشنود پیش رب ودود و حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و نائبان شان خواہد رسید۔ پس عذاب بکدام حجت و عتاب بکدام دلیل خواہد شد۔

اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ لام اس معنے کے لئے نہیں آتا (تو جواب یہ ہے کہ) اول سے آخر تک کلام اللہ موجود ہے اور صحاح ستہ اور ان کے سوا دوسری احادیث صحیحہ کی کتابیں بکثرت موجود ہیں ان کے علاوہ سیکڑوں عرب کے ایام جاہلیت کے اور علماء عربیت کے دیوان موجود ہیں (اسلام سے پہلے زمانہ کو اصطلاح میں زمانۂ جاہلیت کہتے ہیں) جو مدارس میں بچے ملتے دلتے رہتے ہیں۔ ان میں سے کسی میں اس مقام کے سوا جو کہ ہنوز محل نزاع ہے کوئی ایسا موقع دکھائیں جس میں الف لام اس معنی کا محتمل نہ بن سکے۔ (یعنی کل افرادی کا) اور اگر ایسا ہی ہے تو وعدہ اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ الْمُتَّقِیْنَ (یعنی اللہ اہل تقوی لوگوں کو پسند کرتا ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ ہر متقی کو پسند کرتا ہے نہ یہ کہ متقیوں کے مجموعہ کو) اور اسی طرح کے وعدے (جو دوسری آیات میں ہیں) اور وعید (یعنی دھمکی) ان اللہ لا یحبُّ الکفرین ○ (یعنی اللہ تعالی کافروں کو ناپسند کرتے ہیں۔ جس کا مفاد یہ ہے کہ ہر کافر ناپسند ہے۔ یہ نہیں کہ کفار کا مجموعہ) اور اس جیسی آیات

کل افرادی کا انکار نامعقول بات ہے

کل افرادی کی انکار سے وہ جملہ آیات و احادیث جن میں وعدے اور وعید میں بیکار ہو جائیں گی۔

سب ہی بیکار ہو جائیں گی۔ نہ یہ مورثِ شوق ہوں گی اور نہ وہ موجبِ خوف۔ کیونکہ اس احتمال سے بھی کہ اس لام کا مفاد کل مجموعی ہو حضرتِ انسان کو جن کی تعریف میں وکَانَ الْاِنْسَانُ اَکْثَرَ شَیْءٍ جَدَلًا (یعنی انسان سب سے زیادہ جھگڑالو ہے) وارد ہوا ہے، ربِّ ودود اور حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے نائبین کے مقابلہ پر جھگڑنے کا موقع مل جائے گا۔ پھر عذاب کے لئے کونسی حجت آئے گی اور عتاب کس دلیل سے ہوگا۔

واگر مدار کار بر وضاحت مقصود یا تسلیم اکابر ست درین حدیث کدام خفاست، واین حدیث ازان آیات در وضاحت مقصود چہ کم۔ وہمچنیں از اکابر کدام کس ست کہ مفاد کل مجموعی را درین حدیث والف لام را بمعنی کل مجموعی گرفتہ باجملہ اتباع ہر ہر خلیفہ راشد مقصود است۔ ہر خلیفہ کہ باشد۔ و حضرت عمر رضی اللہ عنہ بالضرور از خلفاء راشدین ہستند و این سنت تراویح ہم بالیقین سنت اوشان بہ روایت مؤطا و توارث اہل اسلام سلفاً و خلفاً بیاد حضرت عمر رضی اللہ عنہ دو گواہ عادل بر آنست۔

اور اگر مدار کار اس پر ہے کہ اکابر نے اس مقصود کی وضاحت کی ہو یا اس کو تسلیم کیا ہو (اور کہا ہو کہ یہاں کل افرادی مراد ہے) تو اس میں خفا ہی کونسا ہے (کہ اکابر اس کی وجہ سے صراحت ضروری سمجھتے) اور یہ حدیث ان آیات (مذکورہ) سے وضاحت مقصود میں کیا کم ہے۔ اور اکابر میں سے ایسا کون ہے جس نے اس حدیث میں الف لام کے مفاد کو کل مجموعی کا مفاد قرار دیکر کل مجموعی کے معنے میں قرار دیا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ ہر ہر خلیفۂ راشد کا اتباع مقصود ہے۔ کوئی خلیفہ بھی ہو۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ یقیناً خلفاء راشدین میں سے ہیں اور یہ سنت تراویح بھی بالیقین ان کی (رائج کردہ) سنت ہے جو بروایت مؤطا ثابت ہے اور اہل اسلام کا توارث سلفاً و خلفاً (یعنی جو پہلے زمانے کے لوگوں سے مابعد کے زمانہ تک مسلسل چلا آرہا ہے) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی یادگار پر یہ دونوں گواہ عادل ہیں۔ (یعنی روایت مؤطا و توارث)

باقی ماند بوجہ نہ دریافتن یزید بن رومان زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ روایت موطا

قدح کردن، وبجہت خواندن بعض سلف پس از حضرت عمرؓ یازدہ رکعت، در توارث

قدح کردن، بدان ماند کہ از شکم سنور بیضہ برآرند۔ عزیزِ من کار محدث دیگر است، وکار

اصولی دیگر، وکار فقیہ دیگر۔ منصبِ محدث فقط ہمیں است کہ مراتبِ احادیث را

از صحت وضعف، وانواع آنرا از انقطاع واتصال، واسناد وارسال، معین نماید۔

ازین بعد کار اہل اصول است اعنی آنکہ این حدیث حجت است وآن نے۔ ازین

بعد در حدیثے کہ اصولی آن را قابل احتجاج گفت فقیہ مینگرد، ومسائل مکنونہ می برآرد

درین حدیث ہم بہمین ترتیب از ہر یک سخنے باید شنید ودربارۂ کار یکے از دیگرے نباید پرسید۔

یزید بن رومان کی روایت پر جرح وقدح کا جواب

باقی رہا یزید بن رومان کی روایت پر اس بنا پر جرح وقدح کرنا کہ انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا۔ اور بعض سلف کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بعد گیارہ رکعت پڑھنے سے توارث پر جرح کرنا۔ یہ کچھ اس طرح کی باتیں ہیں جو بلّی کے پیٹ سے انڈا برآمد کرنے کی کوشش سے ملتی جلتی ہیں۔ میرے عزیز! محدّث کا کام دوسرا ہے اور اصولی کا کام دوسرا اور فقیہ کا کام جُدا ہے۔

تقسیم کار محدثین و اہل اصول وفقہاء

محدّث کا منصب صرف اتنا ہے کہ حدیث کے مراتب کو باعتبار صحت وضعف اور اس کی انواع کو انقطاع واتصال کے لحاظ سے اور اسناد وارسال کے اعتبار سے معین کر دے۔ اس کے بعد اہل اصول کا کام ہے۔ یعنی یہ کہ یہ حدیث حُجّت ہے اور وہ نہیں۔ اس کے بعد اُس حدیث کو جس کو اصولی نے قابل احتجاج کہا فقیہ دیکھتا ہے اور اُس کی گہرائیوں میں چھپے ہوئے مسائل کو باہر نکال لاتا ہے۔ اس حدیث میں بھی اسی ترتیب سے ہر ایک سے ایک بات کو سننا چاہیئے۔ اور ایک سے جو کام متعلق ہو اُس کو دوسرے سے نہیں پوچھنا چاہیئے۔

از محدّث ہمیں قدر پرسیدنی ست کہ رُواۃِ آن چہ قسم اند ومتصل است یا منقطع، واگر منقطع

است از کجا منقطع است۔ دربارۂ رواۃ احدے را گنجائش لب کشائی نیست کہ ستودگان

امام مالکؒ اند پیش توثیق اوشان دیگران را چہ مجال کہ جرح کنند۔ اگر گویند ہمیں قدر گویند

کہ یزید بن رومان زمان حضرت عمر را رضی اللہ عنہ نہ دریافتہ۔ ماحصل این گفتگو فقط این

باشد کہ مُرسَل تابعی ست زیادہ ازین از محدثان پرسیدنی نیست۔ آرے از

اہل اصول باید دریافت کہ مرسلِ تابعی قابل احتجاج ولائق استخراج مسائل

ہست یا نیست۔

محدّث سے اتنی ہی بات پوچھنے کے قابل ہے کہ اس کے روایت کرنے والے کس قسم کے ہیں۔ اور متّصل ہے یا منقطع۔ اور اگر منقطع ہے تو کہاں سے منقطع ہے۔ (اس حدیث کے) روایت کرنے والوں کے بارے میں کسی کو بھی لب کشائی کی گنجائش نہیں کہ ان کی تعریف امام مالک نے کی ہے۔ اُن کی توثیق کے مقابلہ پر دوسروں کی کیا مجال ہے کہ جرح کریں۔ اگر کہیں گے تو اتنا ہی کہیں گے کہ یزید بن رومان نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا۔ ماحصل اس گفتگو کا صرف اتنا ہوگا کہ مرسل تابعی ہے۔ اس سے زیادہ محدثوں سے پوچھنے کی بات نہیں ہے۔ ہاں اہل اصول سے پوچھنا چاہیئے کہ تابعی کی مرسل قابل احتجاج اور استخراج مسائل کے قابل ہوتی ہے یا نہیں؟

امام اہل اصول امام اعظمؒ اند وامام مالکؒ اوشان مرسل صحابہ ومرسل تابعین را

حجت گفتہ اند وحجت گرفتہ اند۔ اکنون کدام است کہ قواعد موسسۂ اوشان را ساقط

الاعتبار وکان لم یکُنْ فی حدِّ الاعتبار گرداند۔ پس ازین مرتبۂ فقاہت است۔ درین مرتبہ

ہیچ فقیہے را درین قدر کلام نیست کہ مفاد این روایۃ سنیت بست رکعت است۔

امام اہل اصول امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ ہیں وہ مُرسَل صحابہ اور مُرسَل

لـہ اگر سند حدیث سے یعنی راویوں کے سلسلہ میں سے کسی راوی کو ساقط نہ کیا جائے تو اس کو متصل اور اس عدم سقوط کو اتصال کہتے ہیں۔ اور اگر کوئی راوی ساقط ہوجائے تو اس کو منقطع اور اس سقوط کو انقطاع کہتے ہیں۔ اور اگر یہ سقوط اول سند میں سے ہو تو اس کو معلق کہتے ہیں۔ اور اس سقوط کو تعلیق کہا جاتا ہے اور اگر سند کے آخر سے کسی راوی کو ساقط کر دیا گیا تو اگر وہ تابعی کے بعد ہو تو اُس کو مُرسَل کہتے ہیں اور اس فعل کو ارسال کہتے ہیں ۱۲ مترجم عفا اللہ عنہ۔

تابعین کو حجت کہتے ہیں اور انہوں نے مرسل سے حجت پکڑی ہے۔ اب کس کو یہ حق حاصل ہے کہ ان کے مستحکم کردہ قواعد کو ساقط الاعتبار اور بے حقیقت و غیر معتبر قرار دے۔ اس کے بعد مرتبہ فقاہت کا ہے۔ اس مرتبہ میں کسی فقیہ کو اس حقیقت میں کلام نہیں ہے کہ اس روایت کا مفاد بیس رکعت کا سُنت ہونا ہے

باقی ماند توارُث، در توارث ازین قدر رخنہ نمی افتد کہ فلان صحابی یا تابعی یا بزرگ دیگر یازدہ خوانده یا می خواند۔ آرے اگر ازین بزرگواران کسے را نشان دہند کہ قیام بست را در زمانہ حضرت عمرؓ انکار کردہ باشد مضائقہ نیست۔ بلکہ امام شافعیؒ کہ مرسَل را حجت نمی دانند بشہادت امام ترمذی بست رکعت را مسنون می دانند۔ اگر توارُث راہم تسلیم نکنند بکدام حجت بست رکعت را مسنون خواہند گفت۔ چہ سوار روایت مؤطا درین بارہ بزعم منکران روایتے نیست کہ بہ پایۂ ثبوت رسیدہ باشد و اگر ہست فہو المراد، کہ ہم ثبوت بست ۲۰ رکعت بروایت بدست آمد و ہم تشئید توارث صورۃ بست

تواُرث حجت ہوتا ہے۔

رہا توارث۔ تو توارث میں اتنی بات سے رخنہ نہیں پڑتا کہ فلاں صحابی یا تابعی نے یا کسی دوسرے بزرگ نے گیارہ پڑھی ہیں یا پڑھتے ہیں۔ ہاں اگر یہ بزرگوار کسی کو اس شخص کا پتہ نشان بتائیں جس نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں بیس رکعت کے قیام سے انکار کیا ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ بلکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی جو کہ مرسل کو حجت نہیں جانتے بشہادت امام ترمذی بیس رکعت کو مسنون جانتے ہیں۔ اگر توارث کو بھی تسلیم نہ کریں تو کونسی حجت ہے جس سے بیس رکعت کو مسنون کہیں گے۔ کیونکہ مؤطا کی روایت کے سوا اس بارے میں منکرین کے زعم میں اور کوئی روایت موجود ہی نہیں ہے جو کہ پایۂ ثبوت کو پہنچی ہو۔ اور اگر ہے تو فہو المراد کہ بیس رکعت کا ثبوت روایت کے ذریعہ سے بھی ہاتھ لگ گیا اور توارث کا استحکام بھی واضح ہو گیا

واگر از من پرسی بشنو کہ دیگران ہم بست رکعت روایت کردہ اند عن عبد العزیز بن رفیع قال کان ابی بن کعب یصلی بالناس عشرین رکعۃ وعن عطا قال ادرکت الناس

یصلون ثلاثۃ وعشرین رکعۃ بالوتر وعن ابی البختری انہ کان یصلی خمس ترویحات فی رمضان باللیل بعشرین رکعۃ ویوتر بثلاث ویقنت قبل الرکوع وعن فلان ان علیا امر رجلاً یصلی بہم فی رمضان عشرین رکعۃ ھذہ الروایات کلھا فی مصنف ابن ابی شیبۃ وفی سنن البیہقی عن عبد الرحمن السلمی ان علیا دعا القراء فی رمضان فامر رجلا یصلی بالناس عشرین رکعۃ وکان علی یوتر بہم۔

بیس رکعت تراویح کے اثبات میں مؤطا کے سوا دوسری روایتیں

اور اگر مجھ سے پوچھو تو میں کہتا ہوں کہ (مؤطا کے سوا) اوروں نے بھی بیس رکعت کو روایت کیا ہے:۔

عن عبد العزیز بن رفیع قال کان اُبَی بن کعب یصلی بالناس عشرین رکعۃ۔

عبد العزیز بن رفیع سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ ابی بن کعبؓ لوگوں کو بیس رکعات پڑھایا کرتے تھے۔

وعن عطاء قال ادرکتُ الناس یصلون ثلاثۃ وعشرین رکعۃ بالوتر۔

عطار سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ میں نے لوگوں کو تئیس رکعات پڑھتے پایا مع وتر کے۔

وعن ابی البختری انہ کان یصلی خمس ترویحات فی رمضان باللّیل بعشرین رکعۃ ویوتر بثلاث ویقنت قبل الرکوع

اور ابی البختری سے مروی ہے کہ وہ رمضان میں رات کو پانچ ترویحہ سے نماز پڑھا کرتے تھے بیس رکعات میں اور تین رکعات وتر پڑھتے تھے اور رکوع سے پہلے قنوت پڑھتے تھے

وعن ان علیًّا امر رجلاً یصلی بہم فی رمضان عشرین رکعۃ۔

اور مروی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو رمضان میں حکم دیا کہ لوگوں کو بیس رکعت پڑھائے۔

ھذہ الروایات کلھا فی مصنف ابن ابی شیبۃ وفی سنن البیہقی عن عبد الرحمن السلمی انّ علیًّا دعا القراء فی رمضان فامر رجلاً یصلی

یہ تمام روایات مصنف ابن ابی شیبہ میں موجود ہیں۔

اور سنن البیہقی میں عبد الرحمٰن السلمی سے مروی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے رمضان میں قاریوں کو بلایا پھر ایک شخص کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو بیس رکعت پڑھائے

بالناس عشرین رکعة وکان علیٌ یوتر بھم | اور حضرت علیؓ اُن کو وتر پڑھاتے تھے۔

و یاد دارم کہ بعض فقہا در کتب خود از بیہقی روایتے از سائب بن یزید دربارۂ خواندنِ بست رکعت در زمانہ حضرت عمرؓ سوا ر این روایتِ موطا روایت کردہ اند۔ ہرچند پس ازین حاجتے نماند کہ قلم را دیگر بفرسائیم مگر بہر تفریح طبع ناظرین شاہد دیگر براعتنا ر عدد بست پیش می کشیم۔

اور مجھے یاد ہے کہ بعض فقہار نے اپنی کتابوں میں بیہقی سے ایک روایت سائب بن یزید کی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں بیس رکعت پڑھنے کے بارے میں نقل کی ہے جو اس مؤطا کی روایت کے علاوہ دوسری روایت ہے۔

عدد بیس کی امتیازی شان ایک خاص نقطۂ نظر سے۔

اب اس کے بعد اگرچہ مزید خامہ فرسائی کی کوئی حاجت باقی نہیں رہی مگر ناظرین کی تفریح طبع کے لئے ہم ایک اور شاہد بیس رکعت کے مستوجب قبول ہونے پر پیش کرتے ہیں۔

دربارۂ عبادت شب را از روز جدا کردہ اند وہمیں است کہ حاجت بدو وتر اعنی نماز مغرب و وترِ شب افتاد۔ اگر این ہمہ را یک عبادت قرار دادندے دو وتر کہ بہم شدہ زوج گردیدہ و گردانیدہ اند نبودندے و چون نباشد دو دو رکعت از آخر رباعیات مبنی بر ملک نفع و ضررِ لاحق ہستند و دانی کہ این قسم منافع روز دگر اند و منافع شب دگر۔ و چون ضرر از عدم النفع خیزد، چنانکہ واقفان واقف اند، ضرر نیز بہمین دو قسم منقسم شد۔ لاجرم عبادت روز از عبادت شب جُدا اُفتاد۔

سنو۔ عبادت کے بارے میں رات کو دن سے جدا کر دیا گیا ہے اور یہی سبب ہے کہ دو وتروں کی حاجت پڑی یعنی نماز مغرب (جو وتر النہار ہے) اور رات کے وتر۔ اگر ان سب کو ایک عبادت قرار دیدیتے تو دو وتر جو جمع ہو کر زوج ہو جاتے (جو بحیثیت مجموعی) کر بھی دیے ہیں نہ ہوتے۔ اور کیسے (جُدا) نہ ہوتے آخر رباعیات (یعنی چار رکعت والی نمازوں) کی دو

دو رکعت مِلکِ نفع و ضررِ لاحق پر مبنی ہیں اور یہ ظاہر بات ہے کہ یہ دن کے منافع کی قسم اور ہے اور رات کے منافع کی اور۔ اور چونکہ ضرر عدم النفع سے پیدا ہوتا ہے جیسا کہ جاننے والے جانتے ہیں تو ضرر بھی اُسی دو قسم پر منقسم ہو گیا (یعنی ضرر لیل و ضرر نہار) تو لازم طور پر عبادتِ روز عبادت شب سے جُدا ہو گئی۔

و ازین جا فہمیدہ باشی کہ در زمانہ پیشین کہ یازدہ رکعت بود و منشأ عبادت ملکِ نفع و ضرر یک نوع ہمہ نماز ہائے پنجگانہ یک مجموعہ بود۔ چہ تا آن زمانہ نظر بر ملکِ نفع و ضررِ سابق بود کہ ہمین اعطار وجود و آلات تکمیل آنست و آن خود دانی کہ نوع واحد است الغرض عبادت شب از عبادت روز جُدا است۔ باز در روز و شب کہ نگریستیم ہر نصف از ہر دو جدا جدا است۔ اگر یکے برائے عبادت است دیگرے برائے کار یا برائے راحت۔ بدین وجہ ہر نصف از روز و شب شانے جدا پیدا کرد۔ و نظر شارع بہر یک ازان انصاف اربعہ بالاستقلال افتاد و در ہر یک ازین انصاف بست رکعت نہاد

اور اس موقع پر بھی یہ سمجھ میں آگیا ہوگا کہ دور اوّلین میں جو کہ گیارہ رکعت تھیں اور انکا منشأ عبادت ملک نفع و ضرر کی صرف ایک نوع تھی (یعنی نفع و ضرر سابق) تو یہ پانچوں نمازیں ایک مجموعہ تھیں۔ کیونکہ اس زمانہ تک نظر صرف ملک نفع و ضرر سابق پر تھی جو کہ یہی وجود اور اس کی تکمیل کے آلات کی بخشش ہے اور تم خود ہی جانتے ہو کہ یہ ایک نوع ہے غرض یہ کہ رات کی عبادت دن کی عبادت سے جدا ہے۔ پھر روز و شب پر جب ہم غور کرتے ہیں تو واضح ہوتا ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا ہر نصف جُدا جُدا (ایک ممتاز حیثیت رکھتا) ہے اگر ایک عبادت کی لئے ہے تو دوسرا کاروبار کے لئے، یا راحت کے لئے۔ اس وجہ سے دن اور رات میں سے ہر ایک کے نصف نے ایک جدا اور مستقل شان پیدا کر دی۔ اور شارع کی نظر ان چار آدھے حصوں میں سے ہر ایک پر (یعنی نصف اول روز و نصف ثانی روز اور نصف اول شب و نصف ثانی شب) بالاستقلال پڑی اور ان اَنصاف میں سے ہر ایک نصف میں بیس رکعت رکھدی۔

در نصف آخر روز دہ رکعت فرض وسنت مؤکدہ ظہر با چار فرض عصر پیوستہ چاردہ شدند
وچار رکعت فیٔ الزوال یا دو رکعت قبل ظہر کہ در بعض روایات دیدہ یا شنیدہ باشی
اتمام بست رکعت کردند مگر چون این شش رکعت چندان مہتم بالشان نبودند کہ خواہی نخواہی
ادا نمائی بہر مراعات بست رکعت چار رکعت قبل عصر و دو رکعت بعد ظہر سوائے دو
مؤکدہ کہ در بعض روایات دیدہ یا شنیدہ باشی نہادند، تا اگر از یکے محروم ماند باد از شش
دیگر سعادۃ ادا ربست دریابد۔

روز کے نصف آخر کی بیس رکعت کی تفصیل

نصف آخر روز میں دس رکعت فرض اور سنت مؤکدہ ظہر کے، چار فرض عصر کے ساتھ ملکر
چودہ[14] ہوئے۔ اور چار رکعت فیٔ الزوال کی دو رکعت قبل ظہر کے ساتھ ملکر جن کو آپ نے بعض
روایات میں دیکھا یا سُنا ہوگا (اُن چودہ میں شامل ہوکر) بیس رکعت کا عدد پورا کر دیتی ہیں۔ مگر
چونکہ یہ چھ رکعتیں چنداں مہتم بالشان نہ تھیں کہ جن کا ادا کرنا نہایت ضروری ہو اور جس طرح بن
پڑے ان ہی کو ادا کیا جائے اس لئے بیس رکعت کی مراعات کے لئے (ان چھ رکعات کی بجائے
چھ رکعات اور تجویز کر دی گئیں) چار رکعت قبل عصر اور دو رکعت بعد ظہر سوائے دو سنّت مؤکدہ
کہ جن کے بارے میں آپ نے بعض روایات میں دیکھا یا سُنا ہوگا۔ یہ چھ رکعات اس لئے رکھدی گئی
ہیں کہ کوئی شخص ان میں سے ایک سے (کسی مانع کی بناء پر) محروم رہ جائے تو دوسری چھ کو
ادا کرنے کی فضیلت حاصل کرے۔

واز ینجا دریافتہ باشی کہ مصداقِ مفہوم مردّد مابین شش اول و ثانی دربارۂ اہتمام بمرتبہ
واقع است کہ تنہا یکے ازین دو ہمان مرتبہ نرسیدہ و چون نمازہائے نصف آخر روز بیک
حساب ہمہ بجانب ہمہ روز منسوب اند چہ نظر بر آلاء تمام روز است، تخصیص نصف اول یا ثانی
نیست۔ پس گوئیا عوض عبادت تمام روز بر عبادت نصف مسامحہ فرمودند۔ این تردید
را کہ در شش رکعت فیٔ الزوال و دو رکعت اول ظہر و در شش رکعت دیگر کہ دانی واقع است
واسع کردند۔ اعنی شش رکعت دیگر غیر مہتم بالشان در اوّل روز افزودند و شش رکعت

مطلوب را مابین این مجموعہائے سہ گانہ دائر فرمودند یکے از ان دو رکعت اشراق
دوم چار رکعت چاشت کہ در بیان تکمیل عدد پنجاہ رکعت تذکرۂ آن شش رکعت
پیشتر ہم بگوش تو رسیدہ ام۔

اور یہاں سے آپ کو اس کا بھی پتہ چل گیا ہوگا کہ اُس مفہوم کا مصداق جو پہلی چھ اور
دوسری چھ کے مابین دائر ہے اہتمام کے بارے میں ایسے مرتبہ میں واقع ہے کہ ان دو
میں سے تنہا ایک اس مرتبہ پر نہیں پہنچتی۔ اور چونکہ دن کے نصف حصہ آخر کی نمازیں ایک حساب
سے تمام دن کی طرف منسوب ہیں کیونکہ نظر تمام دن کی نعمتوں پر ہے، نصف اول یا نصف ثانی
کی تخصیص نہیں ہے۔ تو گویا تمام دن کی عبادت کے عوض نصف دن کی عبادت پر مسامحت[5]
فرمالی (یعنی نرمی کا برتاؤ کیا)۔ اس تردید (یعنی گردش) کو جو چھ رکعات یعنی چار رکعت فیٔ الزوال
اور دو رکعت اول ظہر اور دوسری چھ رکعات (یعنی چار قبل عصر اور دو بعد ظہر) میں واقع ہے
اور وسیع فرما دیا۔ یعنی اور چھ رکعتیں کہ وہ بھی ان ہی کی طرح غیر مہتم بالشان ہیں بڑھا دی
گئیں اور اُن مطلوبہ چھ رکعتوں کو (جو چودہ کے ساتھ ملا کر بیس کا عدد پورا کرنے کے لئے ضروری
تھیں) ان تینوں مجموعوں کے درمیان دائر سائر فرما دیا۔ اُس (تیسرے مجموعہ) میں سے ایک (جزو)
دو رکعت اشراق کی ہیں اور دوسرا (جزو) چار رکعت چاشت کی ہیں۔ کہ پچاس عدد رکعات کی
تکمیل کا بیان کرتے ہوئے ان چھ رکعات کا ذکر پہلے بھی ہم آپ کے کانوں میں ڈال چکے ہیں

واگر روایت ہشت رکعت ضحیٰ را کہ اشراق و چاشت ہر دو را شامل می نماید یاد کنیم وجہ تخییر
دو رکعت و چار رکعت قبل عصر ہم ہویدا می شود۔ اعنی اگر در اول روز بر شش رکعت دو رکعت
افزودہ ہشت کردند در آخر روز فقط ضرور است دو رکعت ماندہ ورنہ ہمان چار۔ بلکہ درین
صورت تخییرے مابین دو رکعت اول ظہر و دو رکعت بعد ظہر کہ علاوہ دو مؤکدہ می خوانند

[5] اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ از راہ مسامحت نصف اول روز کو نظر انداز کرنا مقصود ہے۔ روز کے نصف
اول کی تفصیل رات کے حساب کے بعد مذکور ہوگی۔ ۱۲ مترجم۔

ودو رکعت از چار رکعت قبل عصر ہویدا خواہد شد اہتمام مفہوم مردّد بنسبت غیر مردّد معلوم خواہد گردید

اور اگر ضحیٰ کی آٹھ رکعت والی روایت کا جو کہ اشراق اور چاشت دونوں پر شامل ہوتی ہے دھیان کیا جائے تو تخییر کی ایک اور صورت دو رکعت (قبل ظہر) یا بعد ظہر اور [چار] رکعت قبل عصر کی تخییر میں بھی ظاہر ہو جاتی ہے۔ یعنی اگر اول روز میں چھ رکعت پر د[و بڑھا] کر دی ہیں تو آخر روز میں صرف دو رکعت کی ضرورت باقی رہ جائے گی۔ (جو قبل ظہر یا بعد ظہر کی دو رکعت سے پوری ہو جائے گی یعنی دس رکعت ہو جائے گی جن کے ساتھ ظہر کے فرض اور سنن مؤکدہ مل کر بیس کی تعداد کامل ہو جائے گی) ورنہ وہی چار (کی ضرورت قبل عصر والی چار رکعت سے پوری ہو جائے گی) بلکہ اس صورت میں ایک تخییر مابین دو رکعت اول ظہر اور دو رکعت بعد ظہر کے جو علاوہ دو مؤکدہ کے پڑھتے ہیں اور قبل عصر والی چار رکعت میں سے دو رکعت کے مابین ظاہر ہو جائے گی (یعنی یہ کہ اگر قبل ظہر و بعد ظہر دو دو رکعات پڑھ لی ہیں تو قبل عصر کی چار رکعت میں سے دو رکعت پڑھنے کا اختیار رہے تاکہ اسی طرح چھ رکعت پوری ہو جائیں) اور دائر سائر رہنے والے مفہوم کے اہتمام کا تفاوت بھی بہ نسبت غیر دائر کے واضح ہو جائے گا۔

اکنون حال نماز شب بشنو۔ نماز ہائی شب راہم دو اعتبار است یکے آنکہ ہمہ را بجانب ہمہ شب نسبت کنند۔ دوم آنکہ بنام نصف نصف زنند باعتبار اول کہ بہر کاہلان است نماز مغرب و عشاء و سنن آن ہر دو و وتر و سنت و فرض صبح ہمہ در نماز شب داخل خواہند شد

اب رات کی نماز کا حال سنو۔ رات کی نمازوں کے لئے بھی دو اعتبار ہیں۔ ایک یہ کہ تمام نمازوں کو پوری رات کی جانب نسبت کیا جائے۔ دوسرا دونوں نصف (اول و آخر) پر نامزد کریں۔ پہلے اعتبار سے (یعنی جب کہ اجمال رکھا جائے کہ تمام نمازوں کو پوری رات کے لئے قرار دیا جائے) جو کاہلوں کے لئے ہے۔ نماز مغرب اور عشا اور دونوں کی سنتیں [اور وتر اور]

کاہلوں کے لئے اعتبار اول۔

صبح کے فرض اور سنت سب رات کی نماز میں داخل ہوں گی۔

باقی اگر در دخول نماز صبح تردّدے باشد اول بہ بین کہ قبل طلوع واقع است و ظلّ ارض کہ درحقیقت منشا تیرگی شب ہمان است ہنوز سایہ افگن۔ دوم وعدۂ ثواب احیاء تمام لیل بر جماعت عشاء و صبح یاد کردہ قاعدۂ مسامحت در احیاء تمام وقت بتعمیر اطراف آن وقت یاد آر، کہ بر دخول نماز صبح در نماز ہائے شب صاف دلالت دارد۔ اندرین صورت پنج رکعت مغرب و شش رکعت عشا با سہ رکعت وتر و چار رکعت صبح ہیژدہ رکعت می شوند باز مفہوم مردّد مابین دو رکعت اول عشاء و دو رکعت بعد عشاء کہ در بعض روایات دیدہ یا شنیدہ باشی و مابین دو رکعت بعد وتر کہ ہمہ غیر مہتم بالشان اند اتمام بست خواہد کرد

باقی اگر نماز صبح کو رات کے ساتھ شامل کرنے میں تردّد ہو تو اول یہ دیکھو کہ یہ طلوع سے پہلے واقع ہے اور زمین کا سایہ کہ درحقیقت رات کی تاریکی اُسی سے پیدا ہوتی ہے ابھی تک باقی ہوتا ہے دوم تمام رات کی عبادت کے ثواب کا وعدہ عشا اور صبح کی نماز باجماعت پر یاد کر کے درگذر خداوندی کا قاعدہ اس صورت میں کہ اس وقت اطراف کی تعمیر سے تمام وقت کا احیا مان لیا جاتا ہے یاد کرو کہ وہ اس امر پر صاف دلالت کرتا ہے کہ نماز صبح رات کی تمام نمازوں میں داخل ہے۔ اس صورت میں پانچ رکعت مغرب کی اور چھ رکعت عشاء کی اور تین رکعت وتر کی اور چار رکعت صبح کی مل کر مجموعہ اٹھارہ رکعت ہو جاتی ہیں۔ پھر وہ مفہوم جو دو رکعت اول عشاء اور دو رکعت بعد عشاء میں دائر سائر جو کہ بعض روایات میں آپ نے دیکھا یا سُنا ہوگا اور وہ مابین دو رکعت بعد وتر میں بھی دائر ہے کہ یہ سب غیر مہتم بالشان ہیں بیس رکعت کی تکمیل کر دے گا۔ (یعنی ان میں سے کوئی دو رکعت بھی پڑھ کر بیس کی کمی پوری ہو جائے گی)

نماز صبح کو رات کی نمازوں میں شامل کرنے کے چند وجوہ و قرائن۔

وباعتبار ثانی کہ برائے کاملان است این تقسیم بدو صورت است۔ یکی آنکہ بہر مغلوبانِ خواب است۔ دوم آنکہ برائے بیدار بختانِ بیتاب۔ صورت اول آنکہ بست رکعت صلوٰۃ اوابین کہ ابن ماجہ تخریج آن کردہ سوا این بست رکعت مذکورہ مابین مغرب و عشاء گذا[رند]

باقی ہمہ شب درخواب گذارند۔ دوم[۲] آنکہ ہر نصف را جُدا جُدا احیاء کنند۔ اندرین صورت
وتر ونمازِ صبح در نصفِ آخر خواہد افتاد وبجہت آنکہ درین صورت در نصف اول وہم در
نصف آخر سہ رکعت افتادہ، عدد بست ہیچگونہ دست نخواہد داد چہ دو وتر بہم شدہ
در صورت سابقہ زوج شدہ بودند بایک وتر حصول عدد بست کہ زوج است
چگونہ راست آید۔ لاجرم کمی بیشی یک رکعت در ہر دو جانب لازم است۔

اعتبار ثانی کاملوں کے لئے۔

اور دوسرے اعتبار سے جو کاملوں کے لئے ہے اس تقسیم کی دو صورتیں ہیں۔ ان میں
ایک صورت ان لوگوں کے لئے ہے جو نیند سے مغلوب ہوجانے والے ہیں۔ دوسری ان
بخت لوگوں کیلئے ہے جو بیتاب محبت ہیں۔ صورت اول یہ ہے کہ بیس رکعت صلوٰۃ اوابین
جن کی تخریج ابن ماجہ نے کی ہے سوائے ان بیس رکعت کے جو مغرب وعشاء کے درمیان کی
ہوچکی ہیں ادا کرلیں۔ باقی تمام رات سونے میں گذاریں۔ صورت دوم یہ ہے کہ ہر نصف کا
جُدا احیاء کریں۔ اس صورت میں وتر اور صبح کی نمازیں نصف آخر میں پڑھینگی۔ اور اس بناء پر کہ اس
صورت میں نصف اول میں اور نیز نصف ثانی میں تین تین رکعت واقع ہوئی ہیں (پہلے نصف
میں تین رکعت مغرب کی اور دوسرے نصف میں تین رکعت وتر کی) تو بیس کا عدد کسی طرح حاصل
نہ ہوگا جیسے صورت سابقہ میں دو وتر ملکر زوج بن گئے تھے اب ایک وتر کے ساتھ بیس کے
عدد کا حاصل ہونا جو کہ زوج ہے کیسے میسر آسکے گا اس لئے بمجبوری ایک رکعت کی کمی بیشی
دونوں جانبوں میں لازمی ہے

وہمین است کہ این طرف پنج رکعت فرض وسنت مؤکدہ مغرب باشش رکعت اوابین
وشش رکعت فرض وسنت مؤکدہ عشاء وچار رکعت اول یا دو دو رکعت اول وآخر بست
ویک رکعت می شوند وآن طرف دوازدہ رکعت تہجد باسہ رکعت وتر وچار رکعت صبح
نوزدہ می شوند غرض در مجموعۂ شب چہل می شوند اگر دریک جانب افزودہ اند از جانب
دیگر ہمان قدر کاستہ اند امامدنظر ہمان عدد بست داشتہ اند۔

نصف اول شب کی رکعات کی تفصیل

اور اسی بناء پر یہ صورت ہوئی کہ اس جانب میں پانچ رکعت فرض اور سنت مؤکدہ
مغرب کی چھ رکعت اوابین کے ساتھ اور چھ رکعت فرض اور سنت مؤکدہ عشاء کی اور عشاء سے
پہلے چار رکعتیں یا دو[۲] رکعت عشاء سے پہلے اور دو[۲] رکعت عشاء کے بعد پڑھ لیں یہ سب اکیس
رکعات ہوجاتی ہیں۔ اور دوسری جانب (یعنی رات کے نصف ثانی) میں بارہ[۱۲] رکعت تہجد کی

نصف ثانی شب کی رکعات کی تفصیل

تین رکعت وتر کی ساتھ اور چار[۴] رکعت صبح کی مل کر انیس[۱۹] ہوجاتی ہیں۔ غرض رات کے دونوں حصوں
کے مجموعہ میں چالیس[۴۰] رکعت ہوجاتی ہیں۔ اگر ایک جانب میں کچھ بڑھایا ہے تو دوسری جانب
میں اتنا ہی کم کردیا ہے۔ مگر مدنظر وہی بیس رکعت رکھی گئی ہیں۔

مگر شاید در دوازدہ رکعت تہجد بالا وسہ[۳] رکعت وتر کسے را خلجانے پیش آید باین نظر
روایتے پیش میکنم کہ در نظرِ ہوشیار مُثبتِ مدعا ماست اخرج البخاری رحمہ اللہ فی
اول باب من ابواب الوتر من صحیحہ بسندہ عن ابن عباسؓ انہ بات عند
میمونہؓ وھی خالتہ فاضطجعت فی عرض الوسادۃ واضطجع رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم واھلہ فی طولھا فنام حتی انتصف اللیل او قریبا منہ
فاستیقظ یمسح النوم عن وجھہ ثم قرا عشر آیات من آل عمران ثم قام
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی شن معلقۃ فتوضأ فاحسن الوضوء ثم
قام یصلی فصنعتُ مثلہ وقمت الی جنبہ فوضع یدہ الیمنی علی راسی واخذ
باذنی یفتلھا ثم صلی رکعتین ثم رکعتین ثم رکعتین ثم رکعتین ثم رکعتین ثم رکعتین
ثم اوتر ثم اضطجع حتی جاءہ المؤذن فقام فصلی رکعتین ثم خرج
فصلی الصبح۔

مگر شاید بارہ رکعت تہجد مذکورہ بالا اور تین رکعت وتر میں کسی کو کوئی خلجان پیش آئے تو
اس امر کو سامنے رکھتے ہوئے ہم ایک روایت پیش کرتے ہیں جو صاحبِ فہم کی نظر میں
ہمارا مدعا ثابت کرنے والی ہوگی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بارہ رکعات تہجد اور تین رکعات وتر پڑھنے کا ثبوت ایک روایت سے

اخرج البخاری رحمہ اللہ فی اول باب من ابواب الوتر من صحیحہ بسندہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہ انہٗ بات عند میمونۃ رض وھی خالتہٗ فاضطجعتُہٗ فی عرض الوسادۃ و اضطجع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واھلہٗ فی طولھا فنام حتی انتصف اللیل او قریبا منہ فاستیقظ یمسح النوم عن وجہہ ثم قرأ عشر اٰیات من اٰل عمران ثم قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی شنٍّ معلقۃٍ فتوضأ فاحسن الوضوء ثم قام یصلّی فصنعت مثلہٗ وقمت الی جنبہٖ فوضع یدہ الیمنیٰ علی رأسی واخذ باذنی یفتلھا ثم صلی رکعتین ثم رکعتین ثم رکعتین ثم رکعتین ثم رکعتین ثم رکعتین ثم اوتر ثم اضطجع حتی جاءہ المؤذّنُ فقام فصلی رکعتین ثم خرج فصلی الصُّبحَ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح بخاری میں ابواب الو[…] سے اول باب میں اس حدیث کو تحریر فرمایا ہے اپنی سند[…] ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ حضرت میمونہ رضؓ کے پاس رات گذاری اور یہ ان کی خالہ[…] توانہوں نے ابن عباس کو تکیہ کے عرض میں لٹایا اور رسو[…] صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی زوجہ (حضرت میمونہ رضی اللہ[…] تکیہ کے طول میں لیٹے۔ پھر آپ سوگئے۔ آدھی رات تک[…] یا اس کے قریب پھر آپ بیدار ہوئے (ہاتھوں سے) چہ[…] مبارک سے نیند کے اثر کو پونچھتے ہوئے۔ پھر آپ نے سو[…] آل عمران کی دس آیات پڑھیں۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ[…] ایک لٹکے ہوئے مشکیزہ کی طرف تشریف لے گئے اور وضو[…] اور خوبی کے ساتھ وضو کیا۔ پھر آپ نماز پڑھنے لگے (ابن عبا[…] کہتے ہیں کہ) جو کچھ آپنے کیا تھا میں نے بھی کیا اور میں آپکے بائیں طرف کھڑا ہوگیا۔ تو آپ نے اپنے دائیں ہاتھ کو میرے سر پر[…] رکھا اور میرا کان پکڑ کر کھینچا (یعنی دائیں طرف کھڑا کیا) پھر آپ نے دو رکعت پڑھی۔ پھر دو رکعت۔ پھر دو رکعت۔ پھر دو رکعت۔ پھر دو[…] پھر دو رکعت۔ پھر وتر پڑھے۔ پھر لیٹ گئے یہاں تک کہ آپ کے پاس مؤذّن پہنچ گیا پھر آپ اُٹھے پھر دو رکعت پڑھی پھر نکلے اور صبح کی نماز پڑھی۔

این روایت صاف دلالت دارد برین کہ قبل از وتر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دوازدہ رکعت تہجّد خواندہ اند۔ واز تحقیق سابق دریافتہ باشی کہ بعد افزودن دو دو رکعت در فرائض کہ در اوّلِ امر بود اعنی پس از چار گردانیدن آنہا بنظر تدبر و فقاہت وتر منحصر در سہ رکعت گشتند۔ زیراکہ در اتمام بست رکعت کہ مقتضاء آن وقت بود فقط حاجت ہمین سہ رکعت بود نہ کم زیادہ۔ ہان پیشتر ازین اگر گہہ و بیگاہ یک رکعت ہم خواندہ باشند یا بر دابّہ خواندہ باشند، چہ عجب کہ وجہ وجوب اگر بہم رسیدہ ہمین وقت بہم رسیدہ۔ پس اگر آن زمانہ کہ این اتفاق افتاد زمانۂ بست رکعت بود فبہا ورنہ ازین روایت ہمین قدر ثابت شد کہ پیش از وتر دوازدہ رکعت ست و وتر ہر قدر کہ باشد یک رکعت باشد یا سہ رکعت۔

یہ روایت واضح طور پر اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر سے پہلے بارہ رکعات تہجّد پڑھی ہیں۔ اور گذشتہ تحقیق سے یہ واضح ہوچکا ہے کہ اُن دو دو رکعت پر جو پہلے حکم میں فرض تھیں اضافہ کے بعد یعنی چار کر دینے کے بعد فقاہت اور تدبّر کے پیش نظر وتر تین رکعت میں منحصر ہوگیا۔ کیونکہ بیس رکعت کے کامل کرنے میں جو اُس وقت کا مقتضا تھا اُن ہی تین رکعتوں کی ضرورت تھی، کم زیادہ کی نہیں۔ ہاں اس سے پہلے اگر آپنے وقت بے وقت ایک رکعت پڑھ لی ہوگی یا سواری پر پڑھی ہوگی تو کوئی تعجب نہیں کیونکہ وجوب کی وجہ اگر پیدا ہوئی تو اسی وقت (یعنی دو سے چار رکعت ہوجانے کے بعد) پیدا ہوئی تو اگر وہ زمانہ جس میں ایسا اتفاق واقع ہوا بیس رکعت کا زمانہ تھا تو فبہا ورنہ اس روایت سے اتنا ہی ثابت ہوا کہ وتر سے پہلے بارہ رکعت ہیں۔ وتر جتنا بھی ہو ایک رکعت ہو خواہ تین رکعت۔

وتر کی ایک رکعت کا ثبوت تہجد کی بارہ رکعت کے خلاف نہیں

وقضاء دوازدہ رکعت درصورتِ فوت تہجد نیز تائید این معنی میکند۔ و روایت فضیلت دوازدہ رکعت کہ از ام المومنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا در نسائی منقول است تقویت دگر می فرماید مگر چون این زمانہ زمانۂ بست رکعت است کہ لاجرم وتر منحصر در سہ رکعت شد و این دوازدہ رکعت باسہ رکعت وتر کہ جملہ پانزدہ شدند۔ باچار رکعت فجر نوزدہ شدند۔

اور تہجّد فوت ہوجانے کی صورت میں بارہ رکعات کی قضاء بھی اس معنی کی تائید کرتی ہے۔ اور بارہ رکعت کی فضلیت کی روایت جو ام المومنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سے نسائی میں منقول ہے

مزید تقویت فرما رہی ہے۔ مگر چونکہ یہ زمانہ بیس رکعت کا زمانہ ہے اس لیے لازم طور پر وتر
تین رکعت میں منحصر ہوگیا اور یہ بارہ رکعت وتر کی تین رکعت سے مل کر پندرہ ہوئیں اور فجر کی
چار رکعت کے ساتھ کُل انیس[19] ہوگئیں۔

اکنون اگر کسے را در اخذ سہ رکعتِ وتر بدین وجہ تامّلے باشد کہ از ابن عباس رضی اللہ
عنہ در بارۂ نمازِ شب منقول است کہ فرمودند کہ نمازِ شب سیزدہ رکعت است۔ یا فرض
کنیم در روایتے از روایاتِ این حدیث بعدہٗ اوتر لفظ بواحدۃ ہم باشد۔ اندرین
صورت بالضرور وتر یک رکعت بیش نباشد۔ اندفاعش باین طور ممکن است کہ حضرت
عبداللہ بن عباسؓ ہرچہ در بارۂ تحدید فرمودہ اند بمشاہدۂ فعلِ نبویؐ فرمودہ اند وانچہ
دیدہ اند در زمانۂ دیدہ باشند کہ رکعاتِ فرائض یازدہ بودند۔ اکنون کہ دواعی انحصار وتر
در سہ رکعت فراہم آمدند، وآن طرف فضائل دوازدہ رکعت ہمان سان بحال خود
متوافر۔ لاجرم دوازدہ رکعت تہجد با وتر پانزدہ رکعت خواہد شد۔

ایک شبہ کا جواب

اب اگر کسی کو وتر کی تین رکعت کے (مذکورہ بالا روایت سے) اخذ کرنے میں اس وجہ سے
تامّل ہو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نمازِ شب کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے
فرمایا کہ نمازِ شب تیرہ رکعت ہیں۔ یا ہم مان لیں کہ اس حدیث کی روایتوں میں سے ایک روایت
میں بعدہٗ اوتر کے لفظ بواحدۃ بھی ہے اس صورت میں ضروری ہوجاتا ہے کہ وتر ایک رکعت
سے زیادہ نہ ہو۔ اس شبہ کا ازالہ اس طور سے ہوسکتا ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے
تحدید رکعات میں جو کچھ فرمایا ہے فعل نبویؐ کے مشاہدے کے موافق فرمایا ہے اور جو کچھ مشاہدہ کیا
ہے وہ اس زمانہ میں کیا ہوگا جب کہ فرائض کی رکعات گیارہ تھیں۔ اب جب کہ وتر کے تین رکعت
میں منحصر ہونے کے دواعی پیدا ہوگئے اور اُدھر بارہ رکعت کے فضائل اسی طرح پورے کے پورے
اپنے حال پر باقی رہے تو لازمی طور پر بارہ رکعات تہجد وتر کے ساتھ مل کر پندرہ رکعات ہوجائینگی

وازین ہم درگزشتیم۔ دو رکعت نفل کہ حضرت سرور کائنات صلعم گہہ وبیگاہ خواندہ اند با سیزدہ[13]
رکعت پیوستہ ہمان پانزدہ[15] رکعت می شد کہ مطلوب ما است۔ بالجملہ اگر وجوہ مذکورہ
بالا و شواہدِ مسطورہ الحاظ کنیم، واین طرف اہتمام بست بست رکعت کہ در نصفِ
آخر روز و نصف اولِ شب مسلّم شد بنگریم این لحاظ و نگریستن مارا بدین جانب می کشد
کہ این جا ہم ہمان اہتمام باشد۔ چہ این نصف در کدام امر از نصفین سابقین کم است
واین امرے آنکہ تہجد را دوازدہ دارند و وتر را سہ رکعت پندارند راست نمی آید
وبا این توافق کہ دانستی و دلالت وجوہ کہ پنداشتی معارضے نیست کہ اعتبارش مقدم
شود۔ اندرین صورت کارِ عقل ہمین است کہ گفتیم۔

اور ہم اس کو بھی چھوڑتے ہیں۔ دو رکعت نفل جو کہ حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ
وسلم نے کبھی کبھی پڑھی ہیں تیرہ رکعت کے ساتھ مل کر وہی پندرہ رکعت ہوجاتی ہیں جو کہ ہمارا
مطلوب ہے۔ الحاصل اگر مذکورہ بالا وجوہ اور شواہد مرقومہ کا لحاظ کریں اور ادھر بیس بیس رکعات کے
اہتمام کا خیال کریں جو دن کے نصف آخر اور شب کے نصف اول میں مسلّم ہوچکے تو یہ غور و خوض ہمکو
اسطرف لیجاتا ہے کہ یہاں بھی وہی اہتمام ہوگا کیونکہ یہ نصف کس بات میں مذکورہ بالا دونوں نصفوں
سے گھٹا ہوا ہے اور یہ امر بغیر اس کے کہ تہجد کو بارہ رکھیں اور وتر کو تین رکعت قرار دیں ٹھیک
نہیں بیٹھتا۔ اور اس توافق کیساتھ جس کو آپ سمجھ چکے اور ان وجوہ کی دلالت کے ساتھ جن کا علم
آپ کو ہوچکا کوئی معارض بھی موجود نہیں ہے جس کا اعتبار مقدم ہوجائے۔ اس صورت میں
عقل کا اقتضاء اسی کو تسلیم کرنا ہے جو ہم نے بیان کیا۔

ازین جا دانستہ باشی کہ در بست[20] رکعت این نصف و سہ رکعتِ وتر باعتبار تصادق
وتصدیق یک دگر ہمان نسبت است کہ در روز روشن از احوال آفتاب خبر دہیم چنانکہ نور نظرِ ما
از آفتاب خبر می دہد آفتاب از نور نظر ما خبر می دہد۔ ہمچنین دیگر دلائل و مدلولات و شواہد
ومشہود علیہا کہ درین رسالہ خواہی دید در تصدیق یک دیگر ہمین نسبت خواہی یافت۔

یہاں سے آپ نے سمجھ لیا ہوگا کہ اس نصف کی بیس رکعت میں اور تین رکعت وتر کے مابین

تصادُق یعنی ایک دوسرے کی تصدیق کرتے ہیں وہی نسبت ہے (جو کہ آفتاب کو ہمارے نورِ نظر سے ہے) کہ جب روزِ روشن میں ہم آفتاب کے حال کی خبر دینگے تو جیسا کہ ہمارا نورِ نظر آفتاب کی خبر دے رہا ہے، آفتاب بھی ہمارے نورِ نظر (کے وجود) کی خبر دے گا۔ اور اسی طرح دجو دلائل اور مدلولات اور شواہد اور مشہود علیہا (یعنی وہ خبر جس کا ثبوت اس شہادت سے ملتا ہے) جو تم اس رسالہ میں دیکھو گے ان میں ایک دوسرے کی تصدیق کے بارے میں یہی نسبت ہے۔

باقی ماند نصف اول روز، ہشت ۸ رکعت ضحیٰ خود از حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منقول است۔ و دوازدہ ۱۲ رکعت بطور دگر بہ ثبوت پیوستہ اخرج الترمذی فی صحیحہ بسندہ عن انس رضی بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی الضحیٰ ثنتی عشرۃ بنی اللہ لہ قصرًا فی الجنۃ من ذہبٍ ثم قال الترمذی حدیث انس حدیث غریب وہم دوازدہ رکعت در روز بروایت ام المؤمنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا ثابت است این دوازدہ با آن ہشت لبست رکعت می گردند۔

نصف اول روز کی بیس رکعات کا بیان۔

باقی رہا دن کا نصف اوّل۔ تو آٹھ رکعت ضحی خود حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں اور بارہ رکعات کا ثبوت دوسرے طور پر حاصل ہوا (جو درج ذیل ہے)

اخرج الترمذی فی صحیحہ بسندہ عن انس رضی بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی الضحیٰ ثنتی عشرۃ بنی اللہ لہ قصرًا فی الجنۃ من ذہبٍ ثم قال الترمذی حدیث انس حدیث غریب

ترمذی رحمہ اللہ نے صحیح ترمذی میں اپنی سند کے ساتھ یہ روایت ذکر کی ہے انس بن مالک سے۔ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے دن چڑھے بارہ رکعت نماز پڑھی اللہ تعالےٰ اس کے لئے جنت میں ایک سونے کا محل بنا دے گا پھر کہا ترمذی نے کہ یہ حدیث انس کی حدیث غریب ہے۔

اور نیز بارہ رکعت دن میں بروایت ام المؤمنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا ثابت ہے۔ یہ بارہ

ؔ حدیث غریب وہ ہے جس کی اسناد میں صرف ایک ہی راوی ہو ۱۲ مترجم۔

ان آٹھ کے ساتھ ملکر بیس رکعت ہو جاتی ہیں۔

آرے تعیینِ وقت ازان روایت ام حبیبہ رضی نمی برآید، بلکہ بجانب مطلق روز آن دوازدہ رانسبت کردہ اند لیکن ازانجاکہ دران روایت بر دوازدہ رکعت شب ہم ہمان ثواب وعدہ فرمودہ اند، بلحاظ آنکہ دوازدہ رکعت شب را در نصف آخر جا دادند۔ و با این ہمہ وتر و نماز صبح را کہ باہم پیوستہ ہفت رکعت می شوند بجا داشتند، چنان بذہن ناقص می آید کہ عمدہ وقت ادار دوازدہ رکعت نہار یہ نصف اول روز باشد و آن ہشت رکعت ہم بجای خود باشد۔ چہ این نصف را بانصف آخر شب عقلاً و ہم نقلاً مشابہتے تام است۔

توضیح روایت ام حبیبہ رض

ہاں حضرت ام حبیبہ رض کی اس روایت سے وقت کی تعیین نہیں ثابت ہوتی بلکہ اس میں ان بارہ رکعتوں کو مطلق دن کی طرف نسبت کر دیا ہے۔ لیکن اس قرینہ سے کہ اس روایت میں رات کی بارہ رکعت پر بھی اُسی ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے اور اس بات کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہ رات کی بارہ رکعت کو نصف آخر میں جگہ دی اور ان سب کے ساتھ وتر اور نماز صبح کو جو باہم ملکر سات رکعت ہو جاتی ہیں اپنی جگہ رکھا، ذہن ناقص میں یہ آتا ہے کہ دن کی بارہ رکعت کی ادا کرنے کا عمدہ وقت روز کا نصف اول ہوگا اور وہ آٹھ رکعت بھی اپنی جگہ پر رہیں گی۔ کیونکہ اس نصف (یعنی نصف اول روز) کو نصف آخر شب کے ساتھ عقلاً اور نقلاً بھی پوری مشابہت ہے۔

از راہ عقل اگر می پرسی ہمچو نصف آخر شب این نصف را برائے بندہ بگزاشتہ اند چنانکہ مکرر بہ کرر شنیدہ۔ و اگر از راہ نقل استماع ہوس داری ارشاد حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را تجسس کن کہ می فرماید اخرج ابوداؤد عن عمر بن الخطاب رض یقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نام عن حزبہ او عن شیء منہ فقرأہ ما بین صلوٰۃ الفجر و صلوٰۃ الظہر کتب لہ کانما قرأہ من اللیل۔ الغرض کسیکہ از وظیفہ شب محروم ماند و قبل زوال خواند گویا بروقت خود خواند۔

ازراہ عقل اگر پوچھتے ہو تو (وجہ مشابہت یہ ہے کہ) نصف آخر شب کی طرح اس نصف کو بندے کے لئے چھوڑ دیا ہے جیسا کہ مکرر سہ کرر تم نے سُنا ہے۔ اور اگر ازراہ نقل سننے کے خواہشمند ہو تو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد پر غور کرو کہ آپ فرماتے ہیں:۔

اخرج ابوداؤد عن عمر بن الخطاب یقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نام عن حزبہ او عن شیٔ منہ فقرأہ مابین صلوٰۃ الفجر وصلوٰۃ الظھر کُتِبَ لہ کأنما قرأہ من اللیل۔

ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو روایت کیا ہے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے وہ کہتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو شخص اپنی عبادت معمولہ ادا کرنے سے پہلے ہی سوگیا، یا اُس کے کچھ حصہ سے رہ گیا۔ پھر اس کو نماز فجر اور نماز ظہر کے درمیان پڑھ لیا تو وہ اُس کے نامۂ اعمال میں اسی حیثیت سے لکھا جائے گا کہ گویا اُس نے اس کو رات ہی میں پڑھا ہے۔

الغرض جو شخص کہ رات کے وظیفہ سے محروم رہ گیا اور اُس نے زوال سے پہلے پڑھ لیا تو گویا اُس نے اپنے وقت پر ہی پڑھا ہے

واین طرف خود از حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم منقول است کہ نماز چاشت را بہ نماز تہجد تشبیہ دادہ اند۔ باقی ہشت رکعت چاشت کہ از حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بروایت ام ہانی رضؓ منقول است، و در بخاری وغیرہ موجود۔ با این ہفت رکعت وتر و سنت و فرض صبح نسبتِ تساوی است۔ چہ کمی یک رکعت درین جانب بنا چاریست کہ وتر سہ رکعت بیش نتوان شد۔ و باین خیال کہ فرمودہ اند فاذا خفت الصبح فاوتر او کما قال، و ہچنان باین لحاظ کہ فرمودہ اند اجعلوا اٰخر صلوٰتکم وِترا الخ سہ رکعت وتر در آخر شب اُفتاد، و صورت اتصال با چار رکعت صبح پیدا شد۔ بدین وجہ ہمہ در آغوش یک ہیئتِ اجتماعی آرسیدند وصورت وحدت در بر کشیدند و با آن ہشت رکعت کہ صورت وحدانی از اصل دارد یعنی آنکہ چاشت۔ و اشرق را بطور جمع صوری بہم پیوستہ بودند، مشابہت کلی پیدا کردند۔

نماز چاشت نماز تہجد سے مشابہ ہے

اور ادھر خود حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے نماز چاشت کو نماز تہجد سے تشبیہ دی ہے۔ باقی چاشت کی آٹھ رکعت کو جو کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بروایت ام ہانی رضؓ منقول ہیں اور یہ روایت بخاری وغیرہ میں موجود ہے وتر اور صبح کے فرض و سنت کی ان سات رکعتوں کے ساتھ برابری کی نسبت ہے۔ کیونکہ ایک رکعت کی کمی اس جانب میں مجبوری کی وجہ سے ہوئی ہے کہ وتر تین رکعت سے زیادہ نہیں ہو سکتے۔ اور اس خیال سے کہ آپ نے فرمایا ہے :۔

فاذا خفت الصبح فاوتر۔ او کما قال | جب تمہیں طلوع فجر کا اندیشہ ہو تو وتر پڑھ لو۔

اور ایسے ہی اس ارشاد کو ملحوظ رکھتے ہوئے اجعلوا اٰخر صلوٰتکم وِترا الخ (اپنی آخری نماز وتر کو بناؤ) وتر کی تین رکعت آخر شب میں واقع ہوئیں اور صبح کی چار رکعتوں سے متصل ہونے کی صورت پیدا ہوگئی۔ اس وجہ سے یہ سب ایک ہیئت اجتماعی کی آغوش میں داخل ہوگئیں اور ایک وحدت کی صورت میں آگئیں اور اُن (چاشت کی) آٹھ رکعت کے ساتھ جو اصل سے ہی وحدت کی صورت رکھتی ہیں اس بناء پر کہ چاشت اور اشراق کو ظاہری طور پر جمع کر کے باہم ملا دیا گیا ہے، انہوں نے پوری پوری مشابہت حاصل کرلی۔

ازین جا خود بخود این نتیجہ می برآید کہ اگر با وجود دوازدہ رکعت تہجد وتر و صبح بجائے خود ماند این ہشت رکعت ہم با آن دوازدہ رکعت کہ عمدہ ترین اوقاتِ آن نصف اوّل است، چنانکہ عمدہ ترین اوقاتِ دوازدہ رکعت شب نصف آخر است، بجائے خود ماند۔ والحمد للہ علی ماھدانا۔ این ہمہ لطائف را اگر بغور خواہی دید خواہی دانست کہ بست رکعت بجائے خود چیزے مقصود بالذات است در کمی ازان کمی از مقصود لازم می آید در قیام لیل رمضان، کہ بناء آن بر تکثر عبادت است، کم ازان نباید۔ ہاں زیادہ راھدی نیست ہر قدر کہ توانی بخوان۔

اور یہاں سے خود بخود یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ اگر بارہ رکعات تہجد کے ساتھ وتر اور صبح (کی سات رکعت) شامل ہو کر بجائے خود (تقریباً بیس کے نصاب پر آکر) مستقل شان پر آجاتی ہیں تو

یہ آٹھ رکعت بھی اُن بارہ رکعت کے ساتھ (یعنی ان ضحیٰ والی بارہ رکعت مرقومہ بالا کے ساتھ
"جن کا عمدہ ترین وقت (روز کا) نصف اول ہے جیسا کہ رات کی بارہ رکعات (یعنی تہجد
کی بارہ رکعات) کا عمدہ ترین وقت رات کا نصف ثانی ہے" شامل ہوکر بجائے خود مستقل ہوگی
والحمد للہ علی ما ھدٰنا (اور ہم اس (نعمتِ معارف) پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتے ہیں
جن پر اس نے ہماری رہبری فرمائی) ان تمام لطائف کا اگر بغور مطالعہ کروگے تو سمجھ لوگے کہ
بیس رکعت بجائے خود ایک مقصود بالذات چیز ہے۔ ان میں سے کمی کرنے میں مقصود شے میں
سے کمی کرنا لازم آتا ہے۔ رمضان المبارک کے قیام لیل میں جس کی بنیاد کثرت عبادت پر ہے
اس سے کم نہ کرنا چاہئے۔ ہاں زیادہ کی کوئی حد نہیں ہے جس قدر بھی پڑھ سکتے ہو پڑھو۔

اکنون باید شنید کہ از وجوہ مذکورهٔ بالا اگر ثابت است ہمیں قدر ثابت است کہ کم از یازده در تہجد
وکم از بست در تراویح نباید خواند اما اینکہ زیاده ہم نباید کرد مقتضاء حکمت نیست۔ ہان
سوء فہم را علاج نیست فہم را یک سو نہاده ہرچہ خواہند بفرمایند۔ چون با این ہمہ در کمی رخصت
دادند۔ چنانچہ از روایات گذشتہ دریافتہ، در زیادتی اجازت چون نخواہد بود۔ پس این
چہ برعکس است کہ زیادتی را منع کنند و بکمی بدل وجان راضی باشند۔

اب یہ سننا چاہئے کہ مذکورہ بالا وجوہ سے اگر ثابت ہے تو اسی قدر ثابت ہے کہ تہجد میں
گیارہ سے کم اور تراویح میں بیس سے کم نہ پڑھنا چاہئے۔ لیکن یہ کہ اُن سے زیادہ بھی نہ پڑھنا
چاہئے۔ یہ مقتضائے دانش نہیں ہے۔ ہاں بدفہمی کا کوئی علاج نہیں۔ عقل کو ایک طرف پھینک کر
جو چاہیں فرمادیں۔ جب ان سب کے باوجود جو آپ پر روایات گذشتہ سے واضح ہوگیا کمی میں رخصت
دیدی گئی تو زیادتی میں اجازت کیسے نہ ہوگی (اگر یہ اعداد منجانب اللہ مطلوب ہوتے مثل اعداد
رکعات فرائض پھر تو زیادتی کی بھی اجازت نہیں ہوسکتی تھی مگر ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے) تو یہ کیا
برعکس معاملہ ہے کہ زیادتی سے تو منع کریں اور کمی پر دل وجان سے راضی ہوجائیں

اکنون وقت آنست کہ قلم و کاغذ از دست افگنده شود مگر برفائده کہ اتفاق
تحریرش نشد و از خیالے بخیالے مشغول گشتہ از مواقع تحریرش پیشتر رفتم وہمچنان
بدل ماند و قلم بر آن نرفت اطلاع ضروری ست۔ آن این ست کہ روایات ہزار
رکعت خواندن امام ابوحنیفہؓ در شب اگر صحیح است والعہدة علی من
یروی۔ باعتماد صحتش امام ہمام را بوجہ تجاوز از یازده کہ تحدید آن سنت شمرده
اند مبتدع نتوان گفت۔ وہمچنین باعتقاد کمالِ امام در اتباع سنت نبوی علیہ علی
صاحبہا الف الف صلوٰة این روایات را اگر بدرجہ صحت نرسیده غلط نتوان پنداشت۔
وہرکہ این چنین کرده گو بحر العلوم باشد خطا کرده۔

اب وقت آگیا کہ قلم اور کاغذ ہاتھ سے رکھدیا جائے مگر ایک فائدہ رہا ہوا ہے جس کی
تحریر کا اتفاق نہ ہوسکا اور ایک خیال سے دوسرے خیال کی طرف ذہن منتقل ہوتا رہا یہاں تک
کہ اس تحریر کے مواقع سے ہم آگے نکل گئے اور وہ دل کا دل میں ہی رہ گیا، بقید تحریر نہ آسکا
اس پر تنبیہ کرنا ضروری سمجھ کر اب لکھا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ
علیہ کے متعلق روزآنہ رات کے وقت ایک ہزار رکعت پڑھنے کی روایت اگر صحیح ہے اور
اس کی صحت کی ذمہ داری اس قول کی روایت کرنے والوں پر ہے۔ اس کی صحت کے اعتماد
پر امام ہمام (یعنی امام ابوحنیفہؒ) کو اُس زیادہ عدد سے تجاوز کی بنا پر جس کی تحدید کو سنت شمار
کیا گیا ہے مبتدع نہیں کہہ سکتے اور اسی طرح اتباع سنتِ نبوی علیہ وعلی صاحبہا الف الف
صلوٰۃ کے بارے میں حضرت امام کے متعلق کمال اعتقاد کی بنا پر ان روایات کو اگر یہ
بدرجہ صحت (باعتبار روایت) نہ پہنچیں غلط نہیں گمان کرنا چاہئے اور جس کسی نے ایسا گمان کیا
خواہ بحر العلوم ہو اس نے خطا کی۔

اگر امام ابوحنیفہؒ نے ایک ہزار رکعات روزآنہ پڑھی ہوں تو یہ اتباع سنت سے تجاوز نہ سمجھا جائیگا

حق ہمین ست کہ در قیام لیل باعتبار اصل عددے معین نیست تا بدان ساختہ و پرداختہ شود
بلکہ تقیید بعددے اگر غور کرده شود مثل تقیید اطعام طعام و اذکار تلاوۂ کلام ملک العلام
بقیود رسوم سوم و دہم و چہلم بدعت می نماید۔

حق یہی ہے کہ قیام لیل میں اصل کے اعتبار سے کوئی عدد معین نہیں ہے جس کو معمول قرار دے کر اس میں لگے رہیں۔ بلکہ اگر غور کیا جائے تو کسی عدد کے ساتھ مقید کرنا بغرض ایصال ثواب موتے کے لئے) کھانا کھلانے کی قیدوں اور اذکار و تلاوت قرآن مجید تیجے اور دسویں اور چالیسویں کی رسوم کی قیود کی طرح بدعت معلوم ہوتا ہے۔

آرے اقتفاءِ آثار نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ از اتفاق وقت و اقتضاء عادت و ضرورت طبع صادر شدہ باشد اگر بہ نیت نیک است موجب سعادت باید فہمید۔ تعمدِ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اماکنِ بول و براز نبوی را دازار کشادہ دران اماکن نشستن، اگرچہ حاجت نبودے، حق پرستان را ازین معما آگاہی میدہد۔ لیکن این ہم مخفی مباد کہ این قدر اہتمام حضرتِ ابن عمرؓ نہ باین اعتقاد بود کہ از ترکِ این چنین اتباع زیغ و بدعت میزاید، ورنہ ہمہ اکابر صحابہ خصوصاً خلفاء راشدین کہ بسبب کمالِ اتباع مقتدار دین شدند و تشریف علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء یافتند، مبتدع می شدند۔ نعوذ باللہ۔ اگر نوبت این چنین اعتقاد رسیدے این فعل اوشان از سرحد سنت بدر آمدہ داخل ساحت بدعت می شد۔ وشاید ہمیں اندیشہ در سر افتاد کہ خلفاء راشدین در پئے چنین امور نیفتادند پنداشتند کہ اہتمام ما بحکم علیکم بسنتی الخ موجب اعتقاد سنیتِ این امور نہ گردد کہ ترک آن بدعت گردد خواہد شد۔

ہاں آثار نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے قدم بقدم چلنا اگرچہ وہ آپ سے اتفاقیہ طور پر اور اقتضائے عادت اور ضرورت طبعی کی بنا پر ہی سرزد ہوئے ہوں اگر بہ نیت نیک ہے تو موجب سعادت سمجھنا چاہئے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا اُن مقامات کا قصد کرنا جہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بول و براز کیا اور ازار کھولکر وہاں بیٹھ جانا اگرچہ آپ کو (بول و براز کی) حاجت نہ ہوتی حق پرستوں کو اس راز سے آگاہ کر رہا ہے۔ لیکن یہ بھی مخفی نہ رہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا

اس قدر اہتمام اس اعتقاد کی بنا پر نہیں تھا کہ اس قسم کے اتباع کے ترک سے (قلب میں) کجی اور بدعت پیدا ہوتی ہے۔ ورنہ تمام اکابر صحابہ خصوصاً خلفاء راشدین رضؓ جو بسبب کمال اتباع نبویؐ کے دین کے مقتدا ہوئے ہیں اور ان کو علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الخ کا اعزازِ خاص بارگاہ نبوی سے عطا ہوا، سب کے سب ہی نعوذ باللہ مبتدع بن جاتے، اگر اس طرح کے اعتقاد کی نوبت آجاتی تو یہ اُن کا فعل (یعنی حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ کا فعل) سرحد سنت سے نکل کر بدعت کی حدود میں داخل ہو جاتا۔ اور شاید یہی اندیشہ لاحق ہوا ہوگا کہ خلفاء راشدین ایسے امور کے پیچھے نہیں پڑے کہ ہمارا اہتمام کرنا بحکم علیکم بسنتی الخ اس قسم کے امور کے سنت ہونے کے اعتقاد کا اس حد تک موجب بن جائیگا کہ ان کا ترک بدعت ہو جائے۔

ومداومت اوشان بر عدد یازدہ در قیام لیل اگر بہ ثبوت رسد نہ باین جہت بود کہ این عدد از آثار نبویست کہ از اتفاقات سرزدہ بلکہ بلحاظ ہمان تکمیل خمسین وغیرہ کہ مذکور شد خواہد بود کہ باعتبار آن تحدید این عدد از قسم ثالث میگردد۔ فقط اللّٰھم ان کان حقا فمن عندك وان کان غیر ذالك فانت تعلم انی ظلوم جھول۔

اور قیام لیل کے متعلق خلفاء کی مداومت گیارہ کے عدد پر اگر ثبوت کو پہنچ جائے تو وہ اس جہت پر مبنی نہ ہوگی کہ یہ عدد آثار نبوی میں سے ہے جس کا صدور اتفاقیہ طور پر آپ سے ہوگیا۔ بلکہ وہ اسی پچاس وغیرہ کی تکمیل کے لحاظ پر جس کا ذکر کیا گیا ہے مبنی ہوگا۔ کہ اُس تحدید کے اعتبار سے یہ عدد قسم ثالث میں سے ہو جاتا ہے (جس کا مفاد یہ ہے کہ کیفیات خاصہ اور مشخصات عارضہ شارع کے ملحوظ نظر نہ ہوں اور نہ وہ مدعو الیہا ہوں۔ مگر چونکہ وہ اصلِ مطلوب کے مبادی میں سے ہوتے ہیں اس لئے التزام کیا جاتا ہے مفصل بحث کتاب کے ابتدائی اوراق میں گذر چکی ہے مترجم) فقط

اَللّٰھُمَّ اِنْ کَانَ حَقًّا فَمِنْ عِنْدِكَ وَاِنْ کَانَ غَیْرَ ذٰلِكَ فَاَنْتَ تَعْلَمُ اَنِّیْ ظَلُوْمٌ جَھُوْلٌ

اے اللہ اگر یہ حق ہے تو آپ کی طرف سے ہے اور اگر خلاف حق کوئی بات مجھ سے سرزد ہوئی تو آپ جانتے ہیں کہ میں ظلوم جہول انسان ہوں آپ مجھے معاف کردیں۔

قیام لیل میں گیارہ رکعات پر اگر خلفاء کی مداومت ثابت ہو جائے تو وہ پچاس رکعات مذکورہ کی تکمیل پر مبنی ہوگی۔

مکرر عرض فقیر این است کہ اُمید اسکات خصم درین زمانہ نباید داشت۔ ہاں اگر بدان جانب انصاف است این تقریر پریشانم از جادۂ تسلیم رفتن نخواہد داد۔ ورنہ در تسوید این اوراق بجز پاس خاطر آن عزیز یا قبول خداوند اکبر اگر قبول افتد، سوے دیگر نمی بینم اگر پاس خاطر آن عزیز بخاطرم نبودے از من کاہل ہیچمدان۔ با این تضییع اوقات شریفہ، و تشتّتِ خاطر کہ بوجہ بیماریٔ حضرتِ والدہ داشتم این کار۔ با این سرعت سر نمیزد مگر الحمد للہ کہ این طرف این کار بپایان رسید، و این طرف۔ مزاج حضرتِ والدہ رخت بصحت کشید۔ والحمد للہ علیٰ ذالک

مکرر عرض فقیر یہ ہے کہ اس زمانہ میں مخاصمت کرنے والوں سے یہ امید نہ رکھنا چاہئے کہ وہ خاموش ہو بیٹھیں گے (اور تسلیم کرلیں گے) ہاں اگر اُن لوگوں میں انصاف ہے تو یہ میری تقریر پریشان اُن کو جادۂ تسلیم سے نہ ہٹنے دیگی۔ ورنہ ان اوراق کے سیاہ کرنے سے بجز آن عزیز کی پاس خاطر یا ایک نذرانہ خداوند اکبر کی بارگاہ میں پیش کرنے کے اگر قبول ہوجائے میں کوئی (مذکورہ بالا قسم کا فائدہ) نہیں دیکھتا۔ اگر مجھے آن عزیز کی پاس خاطر منظور نہ ہوتی تو مجھ کاہل ہیچمدان سے ان اوقات شریفہ (رمضان المبارک) کے ضائع ہونے کے اندیشہ سے اور اس قلبی پریشانی کی وجہ سے جو حضرت والدہ صاحبہ کی بیماری کی وجہ سے مجھ کو لاحق رہی یہ کام اتنا جلدی پورا ہونے والا نہیں تھا۔ مگر الحمد للہ کہ اِدھر یہ کام انجام کو پہنچا اور اُدھر حضرت والدہ صاحبہ کا مزاج رو بصحت ہوگیا۔ والحمد للہ علی ذٰلک۔

وہر چند اکثر این مضامین گوش خوردۂ آن عزیز اند، مگر اکنون کار با دیگران افتادہ و این طرف بسیارے از نفائس مضامین بے تحریر مسموعۂ آن عزیز صورت نمی بست۔ بالائے این ہمہ این ہم می خواستم کہ اگر دیگرے بہ بیند بداند کہ این یک فعل آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم چہ قدر حکمتہا در بغل دارد و چون این یک فعل مصرف این قدر حکمتہا و دانشہا گردیدہ مجموعۂ دین را بچہ قدر حکمتہا متبن ساختہ باشند۔ اکنون قلم از دست می اندازم و بنام خدا ختم می سازم۔

تمت بالخیر

(اواخر رمضان سنہ ۱۲۸۸ ھج)

اور اگرچہ اکثر یہ مضامین آن عزیز کے کان میں پڑتے رہے ہیں مگر اب سابقہ دوسرے لوگوں سے پڑا ہے اور ادھر اُن مضامین کی تحریر کے بغیر جو آن عزیز کے سنے ہوئے ہیں بہت سے لطائفِ نفیسہ کے اظہار کی (جو ان مضامین پر متفرع تھے) کوئی صورت نہ تھی اور ان سب سے بالاتر میری یہ خواہش تھی کہ اگر کوئی دوسرا دیکھے تو سمجھ جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ایک فعل کس قدر حکمتیں اپنی آغوش میں لئے ہوئے ہے اور جب یہ ایک فعل اس قدر حکمتوں اور عقلی دلائل پر مبنی ہے تو مجموعۂ دین کو کسقدر حکمتوں سے متبن بنایا ہوگا۔ اب میں قلم ہاتھ سے رکھتا ہوں اور اللہ کے نام پر ختم کرتا ہوں۔

تمت بعون اللہ المعین

(اواخر رمضان ۱۲۸۸ھ ہجری)

تاریخ اختتام ترجمہ

۲۲۔ جمادی الاولیٰ ۱۳۷۶ھ ہجری

ترجمہ کے ساتھ کتاب پہلی دفعہ ۱۳۷۷ھ میں طبع ہوئی۔

حاشیہ متعلق صفحہ ۷۰

سطر ۲

تقریر اشکال

این جا رسیدہ شاید بخاطر ناظرین این شبہہ خطور کند کہ اگر حقیقت صلوۃ ہمین یک رکعت است می بایست کہ پنج رکعت فرض می شد نہ یازدہ۔ چہ در شبِ معراج اول پنجاہ نماز فرض شد و پس از آن بوجہ تخفیف از پنجاہ بہ پنج رسانیدند۔ و باز بقاعدۂ من جاء بالحسنۃ فلہ عشر امثالھا آن پنج نماز را برابر ہمان پنجاہ شمردند، چنانکہ فرمودند ھی خمس وھی خمسون پس اگر حقیقتِ صلوٰۃ ہمین یک رکعت است و نظر برین کم از کم پنجاہ رکعت در شب معراج فرض شدہ باشد، اقتضاء قاعدۂ مذکور بر آن دلالت دارد کہ پس از تخفیف پنج رکعت باقی می ماند نہ یازدہ۔ با این نظر تقریرے ثبت کردن لازم افتاد کہ این شبہہ را از دل برکند۔

یہاں پہنچ کر شاید ناظرین کے دل میں یہ شبہہ پیدا ہو کہ اگر حقیقت نماز یہی ایک رکعت ہے تو چاہئے تھا کہ پانچ رکعت فرض ہوتی نہ گیارہ۔ کیونکہ شب معراج میں اول پچاس نمازیں فرض ہوئیں اور اُس کے بعد تخفیف ہوتے ہوتے پچاس سے پانچ پر پہنچائی گئی ہیں۔ اور پھر بقاعدۂ من جآءَ بالحسنۃِ فلہ عشر امثالھا | جو شخص کوئی نیک کام کریگا اُس کو اُس کا دس حصہ زیادہ اجر ملے گا اُن پانچ نمازوں کو اُنھیں پچاس نمازوں کے برابر شمار کرلیا۔ جیساکہ فرمایا ھی خمسٌ وھی خمسون تو اگر حقیقت نماز یہی ایک رکعت ہے اور اس پر نظر کرتے ہوئے کم از کم پچاس رکعتیں شب معراج میں فرض ہوئی ہوں گی، تو قاعدۂ مذکور کا اقتضا، اس پر دلالت کرتا ہے کہ تخفیف کے بعد پانچ رکعت باقی رہیں نہ گیارہ۔ اس اشکال کے پیش نظر ایک تقریر کا منضبط کرنا ضروری ہوا جو کہ اس شبہہ کی قلب سے بیخ کنی کر دے۔

اول وجہ افتراض پنجاہ نماز باید دریافت۔ مخدوم من علت عبادت صفت مالکیت است از صفات خداوندی یا صفت جمال۔ دلیل شق اوّل اگر می طلبی در آیت اَتعبدون من دون اللہ مالا یملک لکم ضرا ولا نفعا و امثال آن در آیات و احادیث غور فرما کہ از ارتباطِ باہمیِ مالکیت و عبادت خبر دادہ اند۔ چہ مفاد این اعتراض کہ از استفہام انکاری می برآید ہمین است کہ در معبودان باطلۂ شما صفت مالکیت نیست کہ استحقاق عبادت دارد۔ مگر دانی کہ نفع رسانی و احسان دو نام اند کہ با یک مسمّٰی علاقہ دارند۔ غایۃ مافی الباب فرق اعتباری باشد چنانکہ در مفہوم و موضوع لہ و معنی و مدلول است پس ہر عبادتے و تذللے کہ منشأ آن احسان باشد داخل در مقتضیات صفت مالکیت است کہ بسبر کردگی اسم نافع بہم می رسد و ہمچنین ہر نیازے کہ مبنأ آن قہاری و جباریِ آن بے نیازِ مطلق بود داخل در مطلوبات ہمان صفت مالکیت است کہ بافسری اسم ضار بدست می آید۔

جواب تفصیلی

علت عبادت صرف صفت مالکیت ہے یا صفت جمال

اول پچاس نمازوں کے فرض ہونے کی وجہ معلوم کرنا چاہئے۔ میرے مخدوم عبادت کی علت صفت مالکیت ہے صفاتِ خداوندی میں سے۔ یا صفت جمال ہے۔ اگر پہلی شق (یعنی صفت مالکیت) کی دلیل مطلوب ہے تو آیت

اَتَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ مَالَا یَمْلِکُ لَکُمْ ضَرًّا وَّلَا نَفْعًا	کیا خدا کے سوا ایسے کی عبادت کرتے ہو جو کہ تم کو نہ ضرر پہنچانے کا اختیار رکھتا ہو اور نہ نفع پہنچانے کا۔

اور اس کی مثل دوسری آیات اور احادیث میں غور فرمائیے جو صفت مالکیت اور عبادت کے باہمی تعلق کی اطلاع دیتی ہیں۔ کیونکہ اس اعتراض کا مفاد جو کہ استفہام انکاری سے برآمد ہوتا ہے یہ ہے کہ تمہارے معبودان باطلہ میں صفتِ مالکیت نہیں ہے جو کہ عبادت کا استحقاق رکھتی ہے۔ مگر تم جانتے ہو کہ نفع رسانی اور احسان ایسے دو نام ہیں جو کہ ایک ہی مسمّٰی سے تعلق رکھتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ فرق اعتباری ہو۔ جیساکہ (الفاظ) "مفہوم" اور "موضوع لہ" اور "معنی" اور "مدلول" میں ہے۔ تو جس عبادت اور فروتنی کا منشا احسان ہوگا وہ صفت مالکیت کے مقتضیات میں داخل ہوگی۔

اسمار نافع و ضار کی تفسیر اور ان کے تقاضے

جس کا ظہور اسم نافع کی ماتحتی میں ہوتا ہے اور اسی طرح ہر وہ عجز و نیاز جس کی بناء اُس بے نیاز مطلق کی صفت قہّاری و جبّاری ہوگی وہ بھی اسی صفت مالکیت کے مطلوبات میں داخل ہوگی جس کا ظہور اسم ضار کی ماتحتی میں ہوتا ہے۔

بالجملہ تصرفاتِ مالکان بہ نسبت شئ مستعار بدو نوع می باشد، یکے آنکہ بہ مستعیر عطا کنند، دیگر آنکہ باز گیرند۔ عطا کردن و مسلم داشتن از کار پردازی ہائے نافع است۔ و باز گرفتن از نیرنگیہائے ضار۔ و ہرچہ بما می رسد ازان خداوند پروردگار ہست کہ بما مستعار میدہد و وقتیکہ می خواہد باز میگیرد۔ بلکہ از ہمین آمد و شدِ نعم پنداشتہ ایم کہ مالک ہمونست کہ میدہد و میگیرد۔ چہ این بداں ماند کہ در این عالم می بنیم کہ مالکان اموال منقولہ و غیر منقولہ خود را گاہے باختیار خود بہر انتفاع بدیگران می دہند و باز وقتے باختیار خود از وشان می ستانند و این دادن و باز ستدن چنانچہ از آثار و مقتضیاتِ ملکِ او شان است ہمچنان در نظر دیگران دلیل مالکیت آنان ست۔

ماتن
دینا اسم نافع کا تصرف ہے اور لینا ضار کا

حاصل یہ ہے کہ کسی مستعار شے کے متعلق مالکوں کے تصرفات دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ مستعیر (یعنی بطور عاریت لینے والے) کو عطا کریں۔ دوسری قسم یہ کہ واپس لے لیں۔ عطا کرنا اور مسلّم (یعنی مستعیر کی سپردگی میں باقی) رکھنا اسم نافع کے تصرّفات میں داخل ہے اور واپس لے لینا اسم ضارّ کے تصرّفات میں سے ہے۔ جو کچھ ہمارے پاس پہنچتا ہے اسی خداوند پروردگار سے ملتا ہے جو ہمیں مستعار دیتا ہے اور جس وقت چاہتا ہے واپس لے لیتا ہے بلکہ نعمتوں کی اسی آمد و شد سے ہم نے پہچانا کہ مالک وہی ہے جو کہ دے رہا ہے اور لے رہا ہے۔ کیونکہ یہ ایسی بات ہے جیسا کہ ہم اس عالم میں دیکھتے ہیں کہ جو لوگ اموال منقولہ اور غیر منقولہ کے مالک ہیں (اموال منقولہ ایسے اموال کو کہتے ہیں جن کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جایا جا سکے اور غیر منقولہ وہ اموال ہیں جن کو نہ لیجایا جا سکے جیسے مکان زمین) وہ اپنے اموال کو کبھی اپنے اختیار سے دوسروں کو نفع اٹھانے کے لئے دیدیتے ہیں۔ اور پھر کسی وقت اپنے اختیار سے ان سے واپس لے لیتے ہیں اور یہ دینا اور لے لینا جیسا

اس نعمتوں کی آمد و شد سے ہی خدا کی مالکیت پہچانی گئی۔

اُن کی ملکیت کے آثار اور مقتضیات میں سے ہے اسی طرح دوسروں کی نظر میں اُن کی مالکیت کی دلیل ہے۔

و دلیل شق ثانی اگر می خواہی در آیت وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ و امثال آن از آیات و احادیث بنگر کہ بعلیتِ صفت جمال و معلولیتِ عبادت این وعدۂ محبوب بجز عبادت انعام کدام خدمت است کہ بندہ بہ نسبت خداوند خویش کردہ باشد۔ لیکن چنانکہ دانی وعدہ کردن خود دلیل آنست کہ امر موعود مطلوب عابد انست۔ و این امر وقتے صورت بندد کہ محرک عبادت شوق دیداری توان شد ورنہ ازین زیادہ چہ بیہودہ سری باشد کہ با بے غرضان بوعدہ ہائے غیر مطلوبہ چاپلوسیہا کنند۔ تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا غرض تا وقتیکہ کسے را رغبت بجانب چیزے نباشد کہ بدستِ کسِ دیگر است ازین طرف امید نیاز نباید داشت۔ و بوعدۂ آن چیز دلش را بدست نتوان آورد

اور دوسری شق کی (یعنی علت عبادت صفت جمال ہے) اگر دلیل چاہتے ہو تو اس آیت میں :۔

صفت جمال کی علت عبادت ہونے کی دلیل اور توضیح

وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝	بہت سے چہرے تو اُس روز بارونق ہونگے (اور) اپنے پروردگار کی طرف دیکھتے ہونگے۔

اور اس جیسی دوسری آیات اور احادیث میں دیکھ لو جو کہ صفت جمال کے علت اور عبادت کے معلول ہونے کو واضح کرتی ہیں۔ یہ وعدۂ محبوب کونسی خدمت کا انعام ہے جو بندے نے اپنے آقا کے لئے انجام دی بجز عبادت کے۔ لیکن جیسا کہ تم جانتے ہو کہ جس امر کا وعدہ کیا جاتا ہے وہ عبادت کرنے والوں کی مطلوب اور محبوب شئے ہوتی ہے اور یہ امر اُسی وقت صورت پذیر ہو سکتا ہے کہ عبادت کا محرک شوق دیدار ہو سکے۔ ورنہ اس سے زیادہ کیا لغویت ہو سکتی ہے کہ بے غرض لوگوں سے غیر مطلوبہ وعدے کر کے چاپلوسیاں کریں تعالی اللہ عن ذلک علوًّا کبیرًا (حق تعالیٰ کی شان ایسی باتوں سے بہت ہی بالا و برتر ہے)۔ غرض جب تک کسی کو ایسی چیز کی طرف رغبت نہ ہوگی جو دوسرے کے اختیار میں ہو اُس کی طرف سے تذلّل و نیاز کی امید رکھنا زیبا نہیں اور ایسی چیز کے وعدے سے اُس کا

دل ہاتھ میں نہیں لاسکتے۔

وآنکہ در بعض آیات واحادیث بیان کمالاتِ ربانی واسمارِ حسنیٰ کردہ اند وغرض ازان ہمین دعوتِ عبادت می نماید قادح این حصر نیست، کہ علتِ عبادت یا صفت مالکیت است یا صفت جمال۔ چہ آن کمالات یا آلات نفع وضر اند کہ از نیرنگیہا مالکیت اند۔ مثل ارادہ ومشیت وقدرت وتکوین ورزاقی واحیاء واماتت واعزاز واذلال وغیرہ یا از متممات جمال مثل صفاتِ ثبوتیہ سبعہ حیات علم قدرت مشیئت ارادہ کلام تکوین کہ امہات صفات اند وہم دیگر تنزلات آنہا وہم صفات سلبیہ از سُبُّوحیت وقُدّوسیت وغیرہ گو بعضے از متممات جمال از آلات نفع و ضر رہم باشد۔

تمام اسمار حسنیٰ صفتِ مالکیت وصفت جمال ہی کی نیرنگیاں ہیں۔

اور وہ جو بعض آیات واحادیث میں کمالات ربانی اور اسمار حسنیٰ کا بیان کیا گیا ہے اور اس سے غرض عبادت کی طرف بلانا معلوم ہوتی ہے۔ وہ اس حصر کو توڑنے والی نہیں کہ عبادت کی علت صفت مالکیت ہے یا صفت جمال۔ کیونکہ وہ کمالات یا تو نفع وضرر کے آلات ہوں گے جو صفت مالکیت کی نیرنگیوں میں سے ہیں جیسے ارادہ ومشیت اور قدرت وتکوین اور رزاقی، احیاء واماتت (یعنی زندہ کرنا اور مارنا) اور اعزاز واذلال (عزت دینا اور ذلت دینا) وغیرہ۔ یا جمال کے متممات میں سے ہونگے جیسے سات صفات ثبوتیہ حیات[1]، علم[2]، قدرت[3]، مشیئت[4]، ارادہ[5]، کلام[6]، تکوین[7] جو کہ امہات صفات ہیں اور نیز اُن کے دیگر تنزلات[57] اور نیز صفات سلبیہ سبّوحیت قدّوسیت وغیرہ گو بعض ایسی صفات جو متممات جمال میں سے ہیں وہ آلات نفع وضرر میں سے بھی ہوں۔

جلہ صفات ثبوتیہ وسلبیہ آلات نفع وضرر ہیں یا جمال کی متممات ہیں۔

وغرضم از تتمیم جمال آنست کہ صفتے چند بہم پیوستہ صورتے وہیئتے اجتماعیہ پیدا کنند کہ خوش پیکر و نیک منظر بود۔ چنانکہ چشم وگوش وبینی وغیرہ اعضاء بہم پیوستہ صورتے نیکو منظر پیدا می کنند۔ چوں آن صورت حاصل اجتماع یک جملہ می باشد آنرا جمال میگویند۔ ہمچنین صفاتِ کمالیہ خداوندی بہم پیوستہ صورتے پیدا کردہ باشند کہ آنرا مصداق جمال

[57] تنزل سے مراد یہ ہے کہ شے اپنے اصلی وجود میں بعینہٖ باقی رہ کر ظلی طور پر ایک دوسرا وجود اختیار کرے ۱۲ مترجم

قرار دادہ اسم جمیل کہ در حدیث اللہ جمیل یحب الجمال وارد شدہ بلحاظ آن وضع کردہ باشند۔ وعجب نیست کہ در خلق اللہ آدم علی صورتہ نظر برہمین صورت باشد پس ہر صفتے کمالی از صفات کمالیۂ خداوندی کہ در حصول ہیئت اجتماعیۂ مذکور دخل داشتہ باشد اگر در کلام اللہ یا حدیث ذکر کردہ اند دستاویزِ دعویٰ گردانیدہ طلب عبادت فرمودہ اند مُخِل حصر مذکور نیست۔ چہ آن کمالات لاجرم از آلاتِ نفع وضرر اند یا تتمات جمال۔ اندرین صورت ہر تذللے ونیازے کہ بوجہ کمالے از کمالات خداوندی باشد راجع بہمین مالکیت وجمال خواہد بود۔

تتمیم جمال کا مفہوم۔

اور میری غرض تتمیم جمال سے یہ ہے کہ چند صفت آپس میں مل کر ایک ایسی صورت اور ہیئت اجتماعیہ پیدا کریں جو کہ خوبصورت اور مجسمۂ حسن ہو۔ جیساکہ آنکھ، کان، ناک وغیرہ اعضاء کا باہمی ملاپ ایک شکل حسین منظر پیدا کر دیتا ہے۔ چونکہ وہ صورت ایک دوسرے سے ملاپ کا حاصل اجتماع ہوتا ہے اس کو جمال کہتے ہیں۔ اسی طرح صفات کمالیہ خداوندی نے باہم ملکر ایک صورت پیدا کرلی ہوگی جس کو مصداق قرار دیکر اسم جمیل جو اس حدیث میں

اسم جمیلؔ کی وجہ تسمیہ

اَللّٰہُ جَمِیْلٌ وَّیُحِبُّ الْجَمَالَ	اللہ تعالیٰ جمیل ہے اور جمال کو پسند کرتا ہے۔

وارد ہوا ہے اُسی کے لحاظ سے وضع کیا گیا ہوگا۔ اور عجب نہیں ہے کہ اس حدیث میں

خلق اللہ آدم علیٰ صورتہ کے مفہوم کی طرف اشارہ

خَلَقَ اللّٰہُ اٰدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ	اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔

اسی صورت کو مدنظر رکھا گیا ہو۔ تو صفات کمالیہ میں سے جس کسی بھی ایسی صفت کمال کا جو ہیئتِ اجتماعیہ مذکورہ میں دخل رکھتی ہو کلام اللہ میں یا حدیث میں اگر ذکر کیا گیا اور دعوے (کے ثبوت) کی اس کو دستاویز قرار دے کر (نتیجہ کے طور پر) عبادت کا مطالبہ کیا گیا ہو تو وہ حصر مذکور کے لئے مُخل نہیں ہے۔ کیونکہ وہ کمالات لازمی طور پر نفع وضرر کے آلات میں سے ہیں یا متممات جمال میں سے اس صورت میں ہر وہ تذلل ونیاز جو کمالات خداوندی میں سے کسی کمال کی وجہ سے ہوگا اسی مالکیت اور جمال کی طرف راجع ہوگا۔

آرے کمالاتِ انسانی از جمالِ انسانی با عتبارِ عرف مغائرت دارد کہ آن در باطن روح است
واین در ظاہر بدن۔ وباین وجہ می توان شد کہ نیاز بوجہ کمال جدا باشد وبوجہ جمال جُدا۔ چنانکہ
درین عالم بوجہ مالکیت جدا می باشد وبوجہ احسان جدا۔ لیکن خاص در بارۂ خداوندی معاملہ
دگرگون است۔ احسان از تفریعات مالکیت ست وکمال از متممات جمال۔ ووجہش ہمین ست
کہ در ذات وصفات خداوندی فرق روح وبدن نیست کہ در جمال وکمال تبایُن پدیدار آید۔
تفاوت مملوک وغیر مملوک نیست کہ احسان از مالکیت جُدا اُفتد، احتمال زوال مالکیت در
ملک او تعالیٰ نیست کہ چیزے را بممکنات ہبہ گویند۔ نے ہر چہ بما دادہ اند مستعار دادہ اند
ملک او تعالیٰ ہمچنان برقرار است چنانکہ در مستعار می باشد۔ وہمین است کہ از مالکیت
خود بجملۂ اسمیہ کہ دلالت بر دوام وثبوت دارد خبر دادہ اند۔ می فرمایند للّٰہ ما فی السمٰوٰت
وما فی الارض۔

کمالات انسانی باطن روح میں ہیں اور جمال ظاہر بدن میں ذات و صفات خداوندی میں یہ روح و بدن کا فرق نہیں ہے

ہاں کمالات انسانی جمال انسانی سے باعتبار عرف کے مغائرت رکھتے ہیں کہ وہ (یعنی کمال
انسانی) باطن روح میں ہے اور یہ (یعنی جمال انسانی) ظاہر بدن میں اور اسی وجہ سے ہوسکتا ہے
کہ (یہاں) نیاز بوجہ کمال کے جُدا ہو اور بوجہ جمال کے جُدا جیسا کہ اسی عالم میں (جذبۂ اطاعت
یا نیاز) بوجہ مالکیت جدا ہوتا ہے اور بوجہ احسان جدا۔ لیکن خاص ذات خداوندی میں معاملہ دگرگوں
ہے۔ "احسان" مالکیت ہی کی تفریعات میں سے ہے اور "کمال" متممات جمال میں سے۔ اُس کی وجہ
یہی ہے کہ ذات و صفات خداوندی میں روح و بدن کا فرق نہیں ہے کہ جمال و کمال میں تباین
واقع ہو۔ (انسان کی طرح) مملوک اور غیر مملوک کا تفاوت بھی نہیں ہے کہ احسان مالکیت سے جدا
ہوجائے۔ اُس جلّ شانہ، کی ملکیت میں مالکیت کے زوال کا احتمال بھی نہیں کہ اُس نے کوئی چیز
ممکنات کو (اس طرح) بخشدی (کہ اپنی ملکیت کو ختم کر دیا ہو)۔ نہیں جو کچھ ہمیں دیا ہے مستعار دیا ہے
حق تعالیٰ کی ملکیت (اُس پر) اُسی طرح برقرار ہے جیسی مستعار شے پر (کسی مالک کی ملکیت) برقرار
ہوتی ہے۔ اور یہی سبب ہے کہ اُنہوں نے اپنی مالکیت کی خبر جملہ اسمیہ سے دی ہے جو کہ دوام اور

ممکنات کو جو کچھ دیا گیا مستعار دیا گیا ہے حق تعالیٰ کی اس پر ملکیت قائم رہتی ہے۔

ثبوت دلالت پر کیا کرتا ہے۔ فرماتے ہیں:۔

اللّٰہ تعالیٰ ہی کی ملک ہے ہر وہ چیز جو آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے۔	لِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ؕ ۳۵

وچون نباشد ہر موصوف بالعرض را موصوفے بالذات، چنانکہ دانی ضرور است لیکن عارض
درعین وقت عروض بر معروض قائم بہمان موصوف بالذات می باشد۔ اگر تردد داری حال
زمین در وقت نور افشانی آفتاب برو بنگر کہ نورش درآن دم قائم بآفتاب است نہ بزمین۔ آری
اگر بر زمین گوئی بجاست۔ پس ممکنات کہ وجود وکمالات وجود آنہا ہمہ بالعرض اند لاجرم محتاج
موصوف بالذات خواہند بود کہ وجود وکمالات وجود از اوصاف ذاتیہ آن باشد۔ وآن کیست؟
خداوند تعالیٰ است! کہ بعروض وجود وکمالاتِ وجودش بر حقائق ممکنہ ممکنات از عدم بساحت
وجود قدم نہادہ اند۔ وچون این ہمہ اوصاف از لوازم ذاتیہ وکمالات خانہ زادِ او تعالیٰ مستند
انفکاک چسان صورت بندد؟ کہ احتمالِ ہبہ موجب خیال زوال ملک او تعالیٰ تواند شد۔
بالجملہ احسانش بطور عطاء عاریت است کہ مستلزم مالکیتِ او تعالیٰ است۔ اکنون
روشن شدہ باشد کہ موجباتِ عبادت منحصر در ہمین دو کمال است یکے مالکیت دوم جمال
باقی ہر کمالیکہ خواستگارِ نیاز است یا بوجہ کار پردازیٔ ملک است یا بوجہ تکمیل جمال۔

ہر موصوف بالعرض کیلئے ایک موصوف بالذات ضروری ہے ہر ایک عارض عین بوقت عروض اسی موصوف بالذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔

اور کیسے نہ ہو ظاہر بات ہے کہ ہر موصوف بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات ضروری
ہے۔ لیکن ہر ایک عارض عین اس وقت جب کہ وہ کسی معروض پر عارض ہو رہا ہے، قائم اُسی موصوف
بالذات کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر تمہیں کچھ تردّد ہے تو زمین کا حال اس پر آفتاب کی نور افشانی کے
وقت دیکھ لو کہ اسی دم میں زمین کا نور (یعنی جس نور سے زمین موصوف ہے) قائم آفتاب ہی کے
ساتھ ہے۔ زمین کے ساتھ نہیں۔ ہاں اگر یہ کہو کہ نور زمین پر واقع ہے تو بجا ہوگا۔ تو ممکنات کہ جن کا
وجود اور اُنکے کمالات وجود سب بالعرض ہیں لامحالہ ایسے موصوف بالذات کے محتاج ہوں گے
کہ وجود اور کمالاتِ وجود جس کے اوصاف ذاتیہ میں سے ہوں اور وہ کون ہے۔ خداوند تعالیٰ ہے،

جس کے وجود اور کمالات وجود کے حقائق ممکنہ پر عارض ہونے سے ممکنات نے عدم سے میدان وجود میں قدم رکھا ہے۔ اور جب کہ یہ سب اوصاف اُس جل شانہ، کے لوازم ذاتیہ اور کمالات خانہ زاد ہیں تو اُن کے انفکاک اور جدا ہو جانے کی کیا صورت ہو سکتی ہے کہ احتمالِ ہبہ اُس تعالیٰ شانہ کی ملک کے زوال کا تصور پیدا ہونے کا سبب ہی بن سکے۔ خلاصہ یہ کہ اُس کا احسان عطا کے طور پر عاریت ہے جو اُس جل شانہ، کی مالکیت کو مستلزم ہے۔ اب آپ پر روشن ہو گیا ہو گا کہ موجبات عبادت ان ہی دو کمال میں منحصر ہیں۔ ایک مالکیت۔ دوسرا جمال۔ باقی جو کمال بھی (بندے سے) طالبِ نیاز ہے وہ یا تو ملک کے تصرفات کی بنا پر ہے یا تکمیل جمال کی وجہ سے۔

حق تعالیٰ کا احسان عطا کے مانند عاریت ہے

چوں ایں قدر فہمیدی بمقدمۂ دیگر نیز گوش کن، برادر من نفع وضرر را می بینیم کہ ہر یک خواستگار اطاعت است۔ نہ بینی کہ اجیر و نوکر فقط باُمیدِ نفع اطاعت مستاجر و آقا ر خود می کنند۔ و رعایائے سلطانی یا مظلومان بے دست و پا، فقط باندیشۂ جان و مال محصول بسلطان و زر بظالمان می دہند۔ و خلاف فرمان اوشان نمی کنند۔ اندریں صورت اسم پاکِ نافع و ضار از اسمار پروردگار ہر یک باستقلال خواستگار عبادت باشد کہ کم از کم یک رکعت چنانکہ خواندہ خواہد بود۔

حب تم اس قدر سمجھ چکے تو اب دوسرے مقدمہ پر بھی توجہ کے ساتھ غور کرو۔ میرے بھائی ہم نفع وضرر کو دیکھتے ہیں کہ ہر ایک جداگانہ اطاعت کا خواستگار ہے۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ مزدور اور نوکر صرف نفع کی امید پر اپنے مزدوری لینے والے اور آقا کی فرمانبرداری کرتا ہے اور شاہی رعایا، یا بیدست و پا مظلوم صرف جان و مال کے خوف سے بادشاہوں کو ٹیکس اور ظالموں کو مال دے دیتے ہیں اور ان کے احکام کی خلاف ورزی نہیں کرتے۔ اس صورت میں اسماء الٰہی میں سے نافع و ضار ہر ایک بالاستقلال عبادت کا خواستگار ہو گا جو کم از کم ایک رکعت ہو گی جیسا آپ پڑھ چکے ہیں۔

نفع وضرر ہر ایک جداگانہ اطاعت کا خواستگار ہے

مگر دانی کہ نفع رسانی وضرر رسانی ممکنات کہ بنی آدم ہم از انہاست اگر ممکن است

بواسطۂ زمانہ ممکن است۔ چہ احداثِ محدثات جوہر باشد یا عرض منتفع و متضرر بود، یا خود نفع وضرر وابستہ بدست ارادۂ خداوندی ست۔ کہ یک تعلقش بمراد آن ست و تتابع تعلقاتش زمان ست۔ بالجملہ چنانکہ ارادہ مثل دیگر صفات بذات خود قائم و دائم است در جانب تعلق خود متجدد ست۔ ورنہ لازم آید کہ یا ارادۂ خداوندی حادث باشد یا مرادات او تعالیٰ قدیم۔

مگر تم جانتے ہو کہ ممکنات کو "نفع رسانی" یا "نقصان رسانی" کہ بنی آدم بھی اُن ہی ممکنات میں سے ہیں اگر ممکن ہے تو بواسطۂ زمانہ ہی ممکن ہے۔ کیونکہ پیدا ہونے والی چیزوں کا پیدا کرنا خواہ وہ جوہر ہوں یا عرض نفع اٹھانیوالی ہوں یا نقصان، یا خود نفع وضرر سب ارادۂ الٰہی کے ہاتھ سے وابستہ ہیں کہ (اس رشتۂ تعلّق کی دو جانب ہیں ایک جانب متعلق بذات خداوندی ہے۔ اور دوسری جانب میں) مرادؔ[1] سے اس کا تعلق ہوتا ہے اور اس کے تعلقات کا لگاتار واقع ہونا ہی[2] زمانہ ہے۔ الغرض جس طرح (صفتِ) ارادہ دیگر صفات کی طرح بذات خود قائم (یعنی غیر متجدد) اور دائم (یعنی قدیم) ہے۔ اسی طرح اپنے تعلق کی جانب میں متجدّد ہے ورنہ لازم آئے گا کہ یا تو ارادۂ خداوندی حادث ہو یا اُس تعالیٰ شانہ کے مرادات (یعنی جن سے ارادہ متعلق ہوا وہ) قدیم ہوں۔

حقیقت زمانہ کی طرف اشارہ

ارادہ بذات خود قائم و دائم ہے تجدد ممکنات کی جانب میں ہوتا ہے۔

باقی ماند صفات و کمالات دیگر خداوندی چون عطائے آن بممکنات حوالہ بارادہ است تجدد

[1] جس طرح نور شمس کا ایک تعلق ذات شمس سے ہے اور دوسری جانب میں اس کا تعلق کائنات کے لاکھوں افراد سے ہے۔ شعاعوں کے تکثر اور ان کے افعال کے تعدّد سے نورِ شمس میں تکثر اور تعدد نہیں پیدا ہو جائے گا اور نہ ذاتِ شمس پر اس کا اثر پڑے گا۔ اسی طرح ارادۂ خداوندی میں مرادات سے تعلق کی جانب میں تجدّد اور تکثر کی وجہ سے بجانب ذات تجدد اور تکثر نہیں آئے گا جو حدوث کا شائبہ بھی پیدا کر سکے۔ تعالی اللہ عن ذٰلک علوًا کبیرا۔ ۱۲ مترجم

[2] حقیقت زمانہ کے بارے میں مصنف نے پر تحریر فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ کی صفات میں سے کسی صفت کی حرکت قطعی ہی زمانہ کی حقیقت ہے اس لئے صفت ارادہ کی حرکت یعنی اس کا مراد کے ساتھ لگا تار واقع ہونا بھی اُسی حقیقت کا مصداق ہے ۱۲ مترجم

آنہا در ممکنات بالعرض باشد بتوسط تجدّد ارادہ نہ بذات خود۔ و در ارادہ ہم اگر ہمین سان گویند بہر ارادہ ارادۂ دیگر باید آورد۔ و بدیہ است کہ این محال است چہ ارادۂ دگر اگر در ذات او تعالیٰ باشد تسلسل یا دور یا ترجیح بلا مرجح لازم آید۔ و اگر ارادۂ کسے دیگر بود خدا را خدا مگو۔ تعالیٰ اللہ عن ذٰلک علوًّا کبیرا۔ بالجملہ ارادہ در جانبِ تعلق بذات خود متجدد باشد لیکن چون زمانہ عین تجدّد است و جملہ تجددات دیگر از حرکات و ارادات ممکنات مظروف آن۔ لازم ان تجدد ارادۂ خداوندی باشد کہ از ہمہ تجددات بالاست۔

دوسری صفات و کمالات کا تجدد ممکنات میں بواسطہ ارادہ ہے۔

باقی رہے دوسرے صفات و کمالات خداوندی۔ چونکہ ممکنات پر اُن کی فیض رسانی بواسطہ ارادہ ہے اس لئے ممکنات میں اُن کا تجدُّد بالعرض ہوگا۔ تجدُّد ارادہ کے توسط سے، بذات خود نہ ہوگا۔ اور اگر ارادے میں بھی یوں ہی کہیں کہ اس کا تجدد بھی بالعرض ہے، تو (چونکہ ہر موصوف بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات ضروری ہے اس لئے) اس ارادے کے لئے دوسرا ارادہ ماننا پڑے گا (جو بذات خود متجدّد ہو) اور ظاہر ہے کہ یہ محال ہے۔ کیونکہ وہ دوسرا ارادہ اگر اُس جلّ شانہ کی ذات میں مانا جائے گا تو تسلسل یا دور یا ترجیح بلا مرجّح لازم آئے گا۔ اور اگر (خدا کے سوا) کسی دوسرے کا ارادہ مانا جائے گا تو پھر خدا کو خدا نہ کہو تعالیٰ اللہ عن ذٰلک علوًّا کبیرًا۔

ارادہ میں تجدد ذاتی کی دلیل

حاصل یہ ہے کہ ارادہ (ممکنات سے) تعلّق کی جانب میں بذات خود متجدّد ہے (یعنی اس کا تجدُّد ذاتی ہے) لیکن چونکہ زمانہ عین تجدُّد ہے اور دوسرے تجددات جو ممکنات کی حرکتوں اور ارادوں سے متعلق ہوتے ہیں اُس (زمانہ یا تجدُّد ارادہ) کے مظروف ہیں تو لا محالہ وہ ارادہ خداوندی ہی کا تجدُّد ہوگا جو کہ تمام تجدُّدات سے بالاتر ہے۔

ارادہ کے تعلق کو کسی چیز کے ساتھ قیام و قرار نہیں ہوتا

اندرین صورت پُر ضرور است کہ تعلقش را بچیزے قیام و قرار نباشد۔ ورنہ لازم آید کہ آن قیام و قرار عرضی باشد، یا آن تجدد۔ بطلان شق ثانی ہمین دم دانستۂ باقی ماند شق اول اگر ثبات را بالعرض خوانیم، اگر از خارج رسیدہ، خدائی کجاست کہ محل تصرفات دیگران و محل حوادث شد۔ و اگر از باقی صفات آمدہ لازم آید کہ ابقاءِ ممکنات مثلِ ایجاد ارادی نباشد، ایجابی بود۔

اس صورت میں یہ بہت ضروری ہے کہ اُس کے تعلّق کو کسی چیز کے ساتھ قیام و قرار نہ ہو۔ ورنہ لازم آئے گا کہ وہ قیام و قرار عرضی ہو یا وہ تجدُّد عرضی ہو۔ شق ثانی کا باطل ہونا تو ابھی آپ کو معلوم ہوا۔ باقی رہی شق اول۔ تو اگر قیام و قرار کو بالعرض مانیں گے (تو کوئی موصوف بقیام و ثبات بالذات ماننا پڑے گا۔ جہاں سے اس ثبات و قرار کا عروض ہو)، تو وہ (ثبات) اگر خارج سے پہنچا تو وہ خدائی کیسی جو دوسروں کے تصرُّفات کا محل اور محلّ حوادث ہو۔ اور اگر (یہ کہیں کہ ثبات و قرار) باقی صفات سے آیا تو لازم آئے گا کہ ممکنات کا باقی رکھنا ایجاد کی طرح ارادی نہ ہو بلکہ ایجابی ہو۔

بالجملہ در صورتِ تعلق ارادۂ بمراد ابقاء ممکنات اضطراری خواہد بود یا ایجابی۔ و در بطلانِ ایجاب و اضطرار مذکور اہل اسلام را چہ کلام باشد کہ او شان جملہ ممکنات را ارادی می دانند۔ پس ابقاءِ ممکنات نیز کہ یکے از ممکنات است نزد شان ارادی خواہد بود و او شان ہم چکنند از نصوصِ قرآنی کہ ہمہ دیدہ یا شنیدہ باشند ناچار نیست۔ با این ہمہ مشاہدۂ عقل باریک بین این ست کہ صفات ذاتیہ باہم حجاب یک دیگر نمی شوند آرے ہر شئے بضد خود محجوب یا مرتفع می شود۔ سمع و بصر باہم حجاب دیگر نمی شوند، در وقت استماع ابصار بحال خود می ماند و وقت ابصار استماع بدستور خویش می باشد۔

ارادے کے تعلق کو ثبات و قرار نہ ہونے پر دلیل عقلی۔

المختصر ارادے کا تعلّق کسی مراد سے ہونے کی صورت میں ممکنات کا ابقاء یا اضطراری ہوگا یا ایجابی ہوگا۔ اور ایجاب و اضطرار مذکور کے باطل ہونے میں اہل اسلام کو کیا کلام ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وہ جملہ ممکنات کو ارادی جانتے ہیں تو ابقاء ممکنات بھی جو کہ ممکنات ہی میں سے ایک ممکن ہے اُن کے نزدیک ارادی ہوگا۔ اور وہ بھی کیا کریں۔ نصوص قرآنی سے جو سب نے دیکھی یا سنی ہونگی مجبوری ہے۔ با ایں ہمہ عقل باریک بین کا مشاہدہ یہ ہے کہ صفاتِ ذاتیہ باہم ایک دوسرے کا حجاب نہیں ہوتیں۔ ہاں ہر شئے اپنی ضد سے محجوب و مرتفع ہو جاتی ہے۔ سمع و بصر باہم ایک دوسرے کے حجاب نہیں ہوتے۔ سننے کے وقت، دیکھنا اپنے حال پر رہتا ہے۔ اور دیکھنے کے وقت سننا بدستور رہتا ہے۔

صفات ذاتیہ باہم ایک دوسرے کا حجاب نہیں ہوتیں

انچه در وقتِ اہتمامِ استماع کمی در ابصار، و ہنگام ہمہ تن البصار شدن نقصانے در استماع رو مید ہد آن درحقیقت کمی و نقصان در مرتبۂ استماع و البصار نمی آید، بلکہ توجہ بمسموعات باعث کمئ توجہ بمبصرات می شود، و توجہ بمبصرات موجب نقصانِ توجہ بمسموعات می گردد و توجہاتِ شتّٰی باہم اضداد اند۔ یا بوجہ تعلق با مور متبائنہ کہ اضداد می باشند حکم اضداد می دارند و وجہ تضاد متبائنات ظاہر است حجریت و شجریت بہ نسبت جسم حکم حمرۃ و صُفرۃ بہ نسبت ہمان جسم است چنانچہ پیداست۔

اور وہ جو نہایت اہتمام کے ساتھ سننے کے وقت دیکھنے میں کمی اور ہمہ تن دیکھنے کے وقت سننے میں نقصان ظاہر ہوا کرتا ہے وہ درحقیقت کوئی کمی اور نقصان سننے اور دیکھنے کے مرتبہ میں پیدا نہیں ہو جاتا۔ بلکہ مسموعات کی طرف "توجہ" مُبصَرات کی طرف توجہ کی کمی کا باعث ہو جاتی ہے۔ اور مُبصَرات کی طرف توجّہ مسموعات کیطرف توجہ کی کمی کا موجب ہو جاتی ہے۔ اور مختلف قسم کی توجُّہات ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ یا ایسے امور متبائنہ سے متعلق ہونے کی وجہ سے جو باہم اضداد ہوتے ہیں یہ (توجہات بھی)، اضداد کا حکم رکھتی ہیں۔ امور متبائنہ کی وجہ تضاد ظاہر ہے حجریّت اور شجریت کی نسبت ایک جسم کے ساتھ نہیں کی جا سکتی (کیونکہ حجر و شجر متبائن ہیں)، ایسے ہی حمرۃ (سرخی)، وصفرۃ (زردی)، متبائن صفتیں ہیں چونکہ ایک ہی جسم پر بیک وقت دونوں کی نسبت نہیں کی جا سکتی تو متضاد بھی ہیں۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔

الغرض یک ضد حاجب یا رافع ضد دیگر می باشد۔ و ممکن نیست کہ صفات ذاتیہ باہم متضاد باشند ورنہ لازم آید کہ در یک ذات اجتماع اضداد بود۔ و اگر بالفرض اجتماع اضداد باشد یکے از آن ساتر دیگرے بود چنانکہ حمرۃِ عارضہ سفیدیِ جامہ را کہ ذاتی می باشد زیر پردۂ خود می پوشد لازم آید کہ در عینیت ذات بہ نسبت صفات خود تفاوتے باشد و میدانی کہ ہیچکس جرأت این مقال بلکہ این خیال ندارد کہ ذات واحد بے اقتران امر دیگر منشاء تشکیک باشد آرے ارادہ اگر از صفات ذاتیہ نبودے می توان گفت کہ باقترانِ امور دیگر این تفاوت بظہور آید۔

الغرض ایک ضد دوسری ضد کے لئے حاجب یا رافع ہوتی ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ صفات ذاتیہ باہم متضاد ہوں۔ ورنہ لازم آئیگا کہ ایک ذات میں اجتماع اضداد ہو جائے اور اگر بالفرض اجتماع اضداد ہوگا اور اُن میں سے ایک صفت دوسری کے لئے ساتر (یعنی چھپا لینے والی) ہوگی جیسا کہ عارض ہونے والی سُرخی کپڑے کی سفیدی کو جو کہ اس کی صفت ذاتی ہوتی ہے اپنے پردے کے نیچے چھپا لیتی ہے تو اس صورت میں لازم آئے گا کہ عینیت ذات میں بہ نسبت اپنی صفات کے تفاوت ہو اور تم جانتے ہو کہ کوئی یہ کہنے کی بلکہ اس خیال کی جرات بھی نہ کریگا کہ ذات واحد کسی دوسرے امر کے اقتران کے بغیر منشأ تشکیک بن جائے۔ ہاں ارادہ اگر صفات ذاتیہ میں سے نہ ہوتا تو کہہ سکتے تھے کہ دوسرے امور کے اقتران سے یہ تفاوت پیدا ہو جائے۔

بالجملہ چنانکہ در تحقیقِ صفات ذاتیہ گنجائش مداخلت امر دیگر نیست، احتمالِ تفاوت ہم بخیال نباید آورد۔ اندرین صورت لاجرم ہر صفت از صفات خدا بشرطِ تقابل معروض و منفعل بکار خود باشد۔ یک صفتے ممکن نیست کہ حاجب دیگر باشد۔ نظر برین لازم است کہ ارادہ ہم علی الدوام بکار خود باشد کہ تجدید است آرے این ممکنات کہ منفعلات اوست اگر از ساحت وجود برخاستے مثل دیگر صفات کہ تعلق بوجود خارجی ممکنات دارند ارادہ ہم بیکار نشستے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صفات ذاتیہ کے تحقق میں کسی دوسرے امر کی مداخلت کی کوئی گنجائش نہیں ہے تفاوت کا احتمال بھی خیال میں نہ لانا چاہئے۔ اس صورت میں لامحالہ صفات خداوندی میں سے ہر صفت بشرطیکہ معروض اور منفعل کا اُس کے ساتھ تقابل بھی ہو اپنا کام کریگی۔ ممکن نہیں کہ ایک صفت دوسری کے لئے حاجب بن جائے۔ اس کے پیش نظر لازم ہے کہ ارادہ بھی علی الدوام اور ہمیشہ اپنے کام پر رہے جو کہ تجدید ہے۔ ہاں یہ ممکنات جو ارادے کے منفعلات (یعنی اُس کا اثر تجدد قبول کرنیوالے) ہیں اگر میدان وجود سے اُٹھ جاتے دوسری صفات کی طرح جو ممکنات کے وجود خارجی سے تعلق رکھتی ہیں تو ارادہ بھی بیکار بیٹھ جاتا۔

باقی ماند این بقا مشہود کہ در ممکنات دیدہ باشی بقاء حقیقی نیست۔ تجدد امثال باشد کہ ہم رنگِ

بقار شئ واحد است بشائے کہ بس روشن است اطمینان خود کن۔ اگر شمعے یا چیزے دیگر چنین
کوتاہ مقدار را مقابل آئینہ کہ بس عریض و طویل باشد آورده از یک جانب بجانب دیگر
برند۔ در بادی النظر اگر بینی عکس شمع کہ دران آئینہ افتادہ باشد مثلِ شمع چیزیست واحد کہ
بمعیتِ شمع از یک طرف بطرف دیگر می رود۔ لیکن اگر دیدۂ عقل را بکشائی و بینی بیقین دانی
کہ ہر دم عکسے تازہ دران آئینہ می اُفتد۔ نہ آنکہ عکس واحد از اول تا آخر میرود۔ چہ اگر در
آئینہ قلعی نباشد یا باشد مگر چیزے دیگر مثلِ گل و لائی بر رویش چسپان بود دران قدر عکس
مذکور را وجود و نمود نخواہد بود۔ وجہش بجز این چہ خواہی گفت کہ در حدوثِ عکس عدم الحجاب
شرط است فاذا فات الشرط فات المشروط۔ لیکن ہمین کلام از طرف ما پذیرا کن
ما نیز می گوئیم کہ در حدوثِ عکس تقابُل و محاذات شرط است فاذا فات الشرط فات
المشروط۔ و ہویدا است کہ شمع را در حالت حرکت با جملہ اجزاءِ آئینہ یک تقابل نیست
ہر دم ہر جز تقابلی دگر ست۔ کہ موجب حدوثِ عکس دگر خواہد بود۔

باقی رہی یہ بقار مشہود جو تم ممکنات میں دیکھ رہے ہو بقائے حقیقی نہیں ہے۔ یہ تجدد امثال ہو گی

٥٧ تجددِ امثال کے نظریہ کو سمجھنے کے لئے پہلے اس کی اصل کو سمجھنا چاہئے جس میں اختلاف آرار واقع ہو کر
یہ نظریہ سامنے آیا اور وہ یہ مسئلہ ہے کہ ممکن جس طرح وجود میں واجب کا محتاج ہے، کیا بقار وجود میں بھی اسی
طرح واجب کا محتاج ہے؟ بعض متکلمین نے ممکن اور واجب میں کوزہ اور کلال کی نسبت قرار دی جس سے وہ
اس نتیجہ پر پہنچے کہ کوزہ اپنے وجود میں آنے کی حد تک ہی کلال کا محتاج ہوتا ہے۔ لیکن بعد میں اُس کی بقار کے لئے
کلال کی احتیاج نہیں ہوتی۔ اسی طرح ممکن وجود کے حصول تک واجب کا محتاج ہے۔ مگر موجود ہو جانے کے بعد
بقار کے لئے واجب کا محتاج نہیں۔ اس پر یہ اعتراض واقع ہوا کہ نص قطعی کی دلالت اس کے خلاف ہے۔ ارشاد
فرمایا گیا ہے یٰاَیُّھَا النَّاسُ اَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ اِلَی اللّٰہِ وَ اللّٰہُ ھُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیْدُ جس سے ثابت ہوا
کہ ممکنات اپنی بقار میں بھی واجب کے محتاج ہیں۔ اس بنار پر بعض متکلمین دوام احتیاج کی توجیہ کے در پے ہو کر تجدد
امثال کے قائل ہوئے۔ تجددِ امثال کا مطلب یہ ہے کہ وجود مع تشخص یعنی اس صورت کے جو مادۂ وجود کی ترکیب سے
ظاہر ہوتی ہے اُس پر اعطار و سلب کا عمل مسلسل واقع ہوتا رہتا ہے۔ ہر ایک وجود مع اپنے تشخص کے جس کو
"مثل" کہا جاتا ہے فنا ہوتا رہتا اور پھر پیدا ہوتا رہتا ہے۔ یہ سلبِ مثل و اعطارِ مثل یعنی لینے اور دینے کا عمل اس سرعت
کے ساتھ جاری ہے جس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس کو حضرت مصنف قدس سرہ العزیز نے (باقی اگلے صفحہ پر)

ممکنات میں جو بقار
مشہود ہے اس
پر تجدد امثال کی
وضاحت ایک
روشن مثال سے

کہ شئ واحد کی بقار کے ہمرنگ (یعنی مشابہ) ہوتی ہے۔ ایک مثال سے جو بہت روشن ہے اپنا
اطمینان کر لیجئے۔ اگر ایک شمع کو یا کسی اور ایسی ہی چھوٹی چیز کو ایک ایسے آئینہ کے مقابل لا کر جو

(بسلسلہ صفحہ گذشتہ) ایک ایسی روشن مثال سے واضح فرما دیا ہے جس سے تجدد کی ماہیت بخوبی سمجھی جا سکتی ہے
یعنی وہ تجدد جو ممکنات میں ہوتا ہے لیکن بعض محققین نے اس کا انکار کیا ہے۔ قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رحمۃ
اللہ علیہ اپنے ایک مکتوب بنام شاہ غلام علی صاحب قدس سرہٗ میں تحریر فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دوام احتیاج
کے اثبات کے لئے ان تکلفات کی ضرورت نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جو نسبت کہ ممکن کو واجب کے ساتھ ہے اُس
کو اس نسبت کے ساتھ کوئی مشابہت نہیں جو کوزے کو کلال کے ساتھ ہے۔ کلال کوزے کا خالق نہیں ہے۔
کوزے کا "مادہ" جو عناصر اربعہ ہیں مثل کلال کے بلکہ اس سے بھی بڑھ کر مخلوق الٰہی ہیں۔ اور کوزے کی "صورت"
جو کہ عرض ہے اور "صنع" جس سے یہ صورت ظاہر ہوئی، یہ بھی مخلوق الٰہی ہے۔ کلال کے ہاتھوں کی حرکات کو
بنا بر عادت جاریہ خداوندی اُس صورت کے مُعدّات میں سے سمجھنا چاہئے۔ پھر یہ حرکات بھی جو بر بنار عادتِ
الٰہی معدّات سے صادر ہوئیں، حق جل شانہٗ ہی کی مخلوق ہیں۔ کلال کو اُس قدرت اور ارادے کے توہم کی وجہ
سے جو اُس میں پیدا کیا گیا ہے ان حرکات کے لئے "کاسب" کہہ سکتے ہیں۔ اس لئے اس نسبت کو جو ممکن اور
واجب جل شانہٗ کے مابین ہے اُس قسم کی نسبت خیال کرنا جو کوزے اور کلال کے مابین ہے درست نہیں۔
حقیقت یہ ہے جو نسبت ممکن اور واجب جل شانہ کے درمیان ہے وہ معلوم الاَینیّت اور مجہول الکیفیت ہے۔
جو بے مثل ہے۔ اُس کی تشبیہ اور تمثیل کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ لیس کمثلہ شئ۔ لا فی الذات
ولا فی الصفات ولا فی النِسَب ولا فی الاعتبارات ولا فی شئ من الاشیاء۔ اور حق یہ ہے کہ ممکن بقار میں بھی اپنی علتِ
موجدہ کا محتاج ہے۔ کیونکہ بقار کے معنی ہیں "وجود کا زمانِ ثانی میں ہونا" اور جب کہ ممکن زمان اول میں بالذات
مقتضیِ وجود نہیں تو زمان ثانی میں کیسے ہو جائے گا۔ اقتضار حقیقت اختلاف ازمنہ سے مختلف نہیں ہوا کرتا۔ اور
اگر ممکن کو مقتضی وجود مانا جائے گا تو ممکن ممکن نہ رہے گا، واجب ہو جائے گا اور قلب ماہیت لازم آئے گا۔
غرض ممکن اپنے وجود کی بقار میں بھی صانع جل مجدہٗ کا محتاج ہے۔ جب تک ممکن پر واجب تعالیٰ شانہ کی طرف سے
فیضان وجود ہوتا رہتا ہے وہ موجود رہتا ہے اور مصدرِ آثار رہتا ہے اور جب فیضان وجود منقطع ہو جاتا ہے
تو ممکن کا اثر صفحۂ روزگار سے محو ہو جاتا ہے۔ ممکن کا حال زمین کے حال کے مشابہ ہے جو آفتاب کے مقابلہ سے
روشن رہتی ہے۔ جب تک مقابلہ باقی رہتا ہے اور جب کوئی غبار یا ابر درمیان میں حائل ہو جائے گا تو روشنی اور
اُس کا کوئی اثر باقی نہ رہے گا۔ ممکن کو ظل واجب اسی معنی سے کہتے ہیں جس طرح دھوپ کو ظلِ شمس کہا جاتا ہے
اس معنی سے نہیں کہ ممکن کو واجب سے کوئی مماثلت اور مشابہت ہے۔ "تجددِ امثال کا مفہوم واضح کر دینے کے
بعد گذارش ہے کہ تجددِ امثال کے نظریہ پر حضرت مصنف قدس سرہ کی دلیل مبنی نہیں ہے۔ جن مقدمات پر دلیل مبنی
ہے یعنی یہ کہ ممکنات کو جو کچھ دیا گیا ہے مستعار دیا گیا ہے اور اعطار و سلب کا سلسلہ منجانب حق ہمیشہ جاری رہتا
ہے۔ اس قدر میں کسی کو کلام نہیں۔ یہ سب مسائل متفق علیہا ہیں۔ ١٢ مترجم

بہت طویل وعریض ہو ایک جانب سے دوسری جانب کو کھینچتے ہوئے لیجائیں تو ظاہر نظر
آپ دیکھیں گے تو شمع کا عکس جو اُس آئینہ میں پڑا ہوگا مثل شمع کے ایک شئے واحد ہے
ایک طرف سے دوسری طرف کو چلی جا رہی ہے۔ لیکن اگر آپ عقل کی آنکھ کھول کر نظر ڈالیں گے
تو دیکھ لیں گے اور یقین کے ساتھ سمجھ لیں گے کہ ہر دم ایک نیا عکس اُس آئینہ میں پڑ رہا ہے
یہ کہ ایک ہی عکس اول سے آخر تک جا رہا ہے۔ کیونکہ اگر وسط آئینہ میں قلعی نہ ہو یا ہو مگر کوئی
مثل مٹی اور چونے وغیرہ کے اس پر لپٹی ہوئی ہو تو اُتنی جگہ میں عکس مذکور کی وہ نمود اور وجود
ہوگی تو آپ اس کی وجہ بجز اس کے کیا کہیں گے کہ عکس کے پیدا ہونے میں حجاب نہ ہونا
ہے فاذا فات الشرط فات المشروط (جب شرط فوت ہوئی تو مشروط بھی فوت ہوگیا) لیکن
یہی کلام ہماری طرف سے بھی قبول کر لیجئے ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ عکس کے حدوث کے لئے
تقابل اور محاذات شرط ہے فاذا فات الشرط فات المشروط اور ظاہر ہے کہ حالت
میں شمع کو جملہ اجزائے آئینہ کے ساتھ ایک ہی تقابل نہیں ہوا (کھینچتے وقت) ہر دم ہر جزو کے
ساتھ ایک الگ تقابل ہے جو ایک دوسرے عکس کی نمود کا موجب بنیگا۔

اکنون باز بر سر مطلب می رسیم عزیز من چون ہویدا شد کہ کار نافع وضار زمانیست و از
زمانہ دانستی کہ ساعت مقداریست معتدبہ کہ دران کارے معتدبہ توان کرد نظر برین
در ساعت اگر پروانہ طلب عبادت از درگاہ نافع وضار رسد بجاست چہ در ہر ساعت
نافع مقدارے معتدبہ از وجود و کمالات وجود باو عطا فرمود و باز ضار ہمہ را واپس نمود۔
چنانچہ مقتضائے تجدد امثال ہمین ست و بیشتر در گوش تو دمیدہ آمدہ ایم کہ یک رکعت
عبادتیست معتدبہ کہ اگر بر آن اکتفا فرمایند بحیثیت عبادت نقصانے نباشد۔ چہ ہمہ
اجزا و ارکان صلوٰۃ اکنون فراہم آمدند و صورت اجتماعیہ کہ ہمانا مقصود ازین اجزاست
نقش خود بر وجود کشید در بارۂ کمال وجود مشابہ بصورت انسانی گردید کہ پس از فراہمی جملہ اجزائے
معلومہ و اجتماع آن بطور معلوم در نقش صورت انسانی نقصانے نمی ماند

اصل مقصد یعنی پچاس رکعات اور گیارہ رکعات کے اثبات کی طرف رجوع۔

ہر ساعت میں نافع وضار کے تقاضائے دو رکعت کا اثبات

اب ہم پھر اصل مقصد کی طرف رجوع کرتے ہیں (جو پچاس نمازوں کا اور پھر گیارہ رکعات کا
اثبات ہے۔) عزیز من! جب یہ واضح ہوگیا کہ نافع اور ضار کا کام زمانی ہے اور زمانہ کے
بارے میں بھی یہ ظاہر ہوگیا کہ ساعت ایک ایسی مقدار معتد بہ کو کہیں گے جس میں کوئی معتد بہ
کام کیا جا سکے۔ اس کے پیش نظر اگر ہر ساعت میں نافع اور ضار کی بارگاہ سے عبادت کے
مطالبہ کے لئے پروانہ پہنچے تو بجا ہے۔ کیونکہ ہر ساعت میں نافع نے ایک مقدار معتد بہ وجود
اور کمالاتِ وجود کی بندے کو عطا فرمائی۔ اور پھر ضار نے سب کو واپس لے لیا۔ چنانچہ تجدد
امثال کا مقتضا یہی ہے۔ اور پہلے یہ بات ہم آپ کے کان میں ڈال چکے ہیں کہ ایک رکعت
ایک ایسی معتد بہ عبادت ہے کہ اگر اُس پر اکتفا کریں تو بحیثیت عبادت کوئی نقصان نہ واقع ہوگا
(اور عبادت کا وجود ثابت ہو جائیگا) کیونکہ اب اجزاء اور ارکان صلوۃ سب فراہم ہوگئے اور
(نماز کی) صورت اجتماعیہ نے کہ ان اجزاء سے وہی مقصود تھی صفحۂ وجود پر اپنا نقش قائم کر دیا
اور کمالِ وجود کے بارے میں صورتِ انسانی سے مشابہ ہوگئی کہ جملہ اجزاء معلومہ (آنکھ، کان، ناک
منہ وغیرہ) کی فراہمی سے اور بطور معلوم اُن کے اجتماع سے صورت انسانی کے نقش میں کوئی
کمی باقی نہیں رہتی۔

آرے چنانکہ غلام مشترک را ہر روز از اطاعتِ ہر دو مولیٰ چارہ نیست، و باز در یک
وقت خدمت ہر دو متصور نیست، و بدین سبب کار ہر دو نوبت بنوبت می کند ہمچنین بندہ
بیچارہ از عبادت نافع وہم ضار ناگزیر ست۔ و ہمین دم دانستہ کہ نفع و ضرر ہمچو زوج
و فرد متعاقب و متلازم اند تفاوتے و نقصانے بمیان نیست۔ زیرا کہ تجددِ امثال
بے فناء امثال ممکن نیست۔ اگر مثلے حادث می شود مثلے دیگر فنا ہم گردیدہ دران فنا و
این حدوث تا دمیکہ دم می آید و می رود تفاوتِ یک دم ہم نیست کہ در رکعاتِ مطلوبۂ آن
تفاوت باشد، تا باد ارحق یکے و ہضم حق دیگرے چہ رسد

ہاں جیسا کہ مشترک غلام کو ہر روز دونوں آقاؤں کی خدمت گزاری کے بغیر چارۂ کار نہیں۔

اور پھر وقت واحد میں دونوں آقاؤں کی خدمت بھی نہیں ہو سکتی اس سبب سے دونوں کی خدمت نوبت بنوبت کرتا ہے۔ اسی طرح بندۂ بیچارہ کو نافع کی اور نیز ضار دونوں کی عبادت ضروری ہوتی ہے۔ اور ابھی آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ نفع و ضرر دونوں جفت اور طاق کی طرح ایک دوسرے کے پیچھے آنے والے اور ایک دوسرے کو لازم ہیں نہ ان کے مابین کوئی تفاوت ہے اور نہ کمی زیادتی۔ کیونکہ تجدُّدِ امثال فنائے امثال کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اگر ایک مثل پیدا ہوتا ہے تو دوسرا مثل فنا بھی ہو جاتا ہے۔ اِس فنا اور اُس حدوث میں جس دم تک سانس کی آمد و رفت جاری ہے۔ ایک دم کا بھی تفاوت نہیں ہوتا کہ ان کی رکعاتِ مطلوبہ میں بھی تفاوت کیا جائے تو ایک کا حق ادا کرنے اور دوسرے کا ہضم کرنے کا کیا موقع پیدا ہوگا۔

تجدُّدِ امثال فنائے امثال کے بغیر ممکن نہیں

در رکعت ثالث مغرب و وتر اگر فرد است نہ باین وجہ کہ حق یکے از مستحقان دادہ دیگر را جواب می دہیم۔ نے بلکہ وجہش این ست کہ این طرف قاعدہ اِنَّ اللّٰہَ وِترٌ یُحِبُّ الوِتر کمی بیشی یک رکعت می خواست، و آن طرف بشارت سبقت رحمتی علی غضبی مستوجبِ مزید استحقاق نافع از ضار بود۔ نظر برین از درگاہِ رحمت کمی در حق ضار لازم آمد، و معافی یک رکعت ضرور افتاد

اور مغرب اور وتر کی تیسری رکعت اگر فرد ہے تو اس وجہ سے نہیں کہ مستحقوں میں سے ایک کا حق دے کر ہم دوسرے کو جواب دیدیتے ہیں۔ نہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک طرف تو قاعدہ اِنَّ اللّٰہَ وِترٌ یُحِبُّ الوِتر (اللہ فرد ہے تو فرد کو ہی پسند کرتا ہے) ایک رکعت کی کمی بیشی کا خواہاں تھا اور دوسری طرف بشارتِ سبقت رحمتی علی غضبی (میری رحمت آگے بڑھ گئی میرے غضب سے)، نافع کے استحقاق کی زیادتی کی مستوجب تھی بہ نسبت ضار کے۔ اس کے پیش نظر بارگاہ رحمت سے ضار کے حق میں ایک رکعت کی کمی لازم ہوئی اور ایک رکعت کی معافی ضروری ہو گئی۔

مغرب اور وتر کی فردیت سے پیدا ہونیوالے اشکال کا جواب

معہذا انقلاب لیل و نہار مشابہ انقلابے است کہ موت و قیامتش خوانند خصوصًا وقتیکہ

اینہم پیش نظر دارند کہ شب وقت نوم است کہ حسب ارشاد النوم اخو الموت موت برادر نوم ست۔ و میدانی کہ موت و قیامت از کار پردازیِ اسم ضار است کہ سلبِ وجود و کمالاتِ وجود می فرماید، و فنائے کلی رو میدہد۔ لیکن روشن است کہ از حق شناسان و زیر باران حقوق اثرے و خبرے نماندہ کہ اضافتِ حق بدان تعلق پذیرد و نسبت حق متحقق شود۔ بالجملہ در آخر حال ضرور است کہ حق ضار ساقط شود و فقط حق نافع باقی ماند۔ برین تقریر وتر بودن نماز مغرب کہ آنرا وتر النہار فرمودہ اند خوب موجہ شد۔

اس کے ساتھ (یہ بھی پیش نظر رہے کہ) لیل و نہار کا انقلاب اُس انقلاب سے مشابہ ہے کہ اُس کو موت اور قیامت کہنا چاہئے خصوصًا جب کہ یہ بھی پیش نظر رکھیں کہ رات نیند کا وقت ہے کہ النوم اخو الموت (سونا موت کا بھائی ہے) تو سونا برادر موت ہے اور تم جانتے ہو کہ موت اور قیامت اسم ضار کے آثار میں سے ہے جو کہ وجود اور اس کے کمالات کا سلب فرمانے والا ہے اور فنائے کُلّی پیدا کر دیتا ہے لیکن یہ بھی ایک روشن حقیقت ہے کہ (بحالت موت یعنی نوم) حق شناسوں اور زیر باران حقوق کا کوئی اثر و خبر باقی ہی نہیں رہا جس کے ساتھ حق کی اضافت متعلق ہو جائے اور حق کی نسبت کا تحقُّق ہو۔ المختصر انجام کار میں یہ ضروری ہو گیا کہ ضار کا حق ساقط ہو جائے اور صرف نافع کا باقی رہے۔ اس تقریر سے نماز مغرب کا وتر ہونا جس کو وتر النہار فرمایا ہے خوب موجَّہ ہو گیا۔

آرے در وتر داشتن وتر اللیل ہنوز شبہہ باقی است اگرچہ تقریر اول کافی است، لیکن اگر غور بکار بریم برین تقریر نیز موجہ می شود تقریرش این ست کہ ہرچند در شب بہ نسبتِ روز تصرفات ضار بہ نسبتِ نافع زیادہ تر است اما نچندان کہ سلطنت و عملداری نافع بالکلیہ برخاستہ باشد نے بلکہ اکثر و نصف ہم زائل نشدہ آرے قدرے قلیل از منافع باز داشتہ می شود لیکن آن باز داشتن بیک وجہ نفعے و نعمتے دگر است اگر محبوبے را حلوائے بیدہد خورانند و چون سیر شود باز ایستند تا آنکہ نوبت سیری بنفرت و برگشتن طبع انجامد آن وقت اصرار د

الحاح دربارۂ خوردن وخوان حلوا راکہ آشیانہ مگس وآستانۂ مور می باشد ہمانا پیش نظر او کشادہ داشتن از منافع ونعم نیست۔ آرے خوان از پیش او بُردن وزمام اختیار باو سپردن و بہر خواب راحت بجانب بالین استراحت اشارہ فرمودن نعمتے ست کہ حقیقت شناسان کم از نعمت اول نمی شمردند۔ نظر برین اگر شب درحق نعماء روز شب قیامت است' روز در حق آلاء شب روز قیامت خواہد بود۔

وتر اللیل کی فردیت کے اثبات میں دوسری تقریر

ہاں وتر اللیل کے بارے میں ابھی کچھ شبہہ باقی ہے۔ اگرچہ تقریر اول بھی کافی ہے اگر غور و فکر سے کام لیا جائے۔ تاہم اس تقریر سے بخوبی موجّہ ہو جائے گا۔ تقریر یہ ہے کہ اگرچہ رات میں بہ نسبت دن کے ضار کے تصرّفات نافع کی بہ نسبت زیادہ تر ہیں مگر نہ اتنے کہ نافع کی سلطنت اور عملداری بالکلیہ ہی برخاست ہو جائے۔ نہیں بلکہ اکثر اور نصف بھی زائل نہیں ہوتے ہاں منافع کا ایک قلیل حصہ روک لیا جاتا ہے لیکن وہ روک لینا بھی ایک حیثیت سے ایک خاص قسم کا نفع اور نعمت ہے۔ اگر محبوب کو نفیس قسم کا حلوا کھلائیں اور جب وہ شکم سیر ہو کر کھانا دل سے رک جائے' یہانتک کہ نوبت سیری سے گذر کر نفرت اور جی ہٹنے تک آجائے اُس وقت مزید کھانے کے لئے اصرار و التجا کرنا اور حلوے کے خوان کو جو مکھیوں اور چیونٹیوں کا آشیانہ بن جاتا ہے ویسے ہی اُس کے آگے کھلا چھوڑ دینا منافع اور نعم میں داخل نہیں ہے۔ ہاں اب خوان کو اُن کے سامنے سے لیجانا اور زمام اختیار اُس کے سپرد کر دینا اور خواب راحت کے لئے تکئے اور بچھونے کی طرف اشارہ فرمانا بیشک ایک نعمت ہوگا جو حقیقت شناس لوگوں کے نزدیک نعمتِ اول سے کم نہیں شمار کیا جائے گا۔ اس پر نظر کرتے ہوئے اگر شب' نعماءِ روز کے حق میں شب قیامت ہے تو روز بھی آلاءِ شب کے حق میں روزِ قیامت ہوگا

فعل ضار بھی زیر حکم ناضم آجاتا ہے اسکی ایک مثال

اکنون باز بر سر مطلب می آئیم وگزارش می نمائیم کہ چون در ہر ساعت از ساعات دوازدہ گانۂ روز و دوازدہ گانۂ شب کہ مجموعہ بست و چار می شود دو پروانہ طلب نماز یکے از درگاہِ نافع و دیگر از دربار ضار رسید لازم آمد کہ بامتثال ہر دو امر پرداختہ شود۔ لیکن پیشتر دانستہ شد کہ حقیقت صلوٰۃ ہمین یک رکعت است وبس' نظر برین کم از کم بحکم نافع وضار دو دو رکعت در ہر ساعت فرض می شد کہ مجموعۂ آن بچہل وہشت می رسد۔ بالجملہ مقتضاءِ مالکیتِ خداوندے کہ بواسطۂ زمانہ بدو طور اعنی نفع وضر رکار پرداز ست آن ست کہ در شب و روز چہل وہشت رکعت از بندہ ناچار گرفتہ شود۔

شب و روز میں ہر دو صفات کا مطالبہ اڑتالیس رکعات کا بر آمد ہوا۔

اب پھر ہم مقصدی نقطہ پر آتے ہیں اور گزارش کرتے ہیں کہ جب دن کی بارہ ساعتوں اور رات کی بارہ ساعتوں میں سے جن کا مجموعہ چوبیس ہوتا ہے ہر ساعت میں دو پروانے طلب نماز کے لئے صادر ہوتے ہیں ایک درگاہ نافع سے اور دوسرا دربار ضار سے تو دونوں کے حکم کی تعمیل کے لئے کمربستہ ہونا لازم ہوا۔ لیکن پہلے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ حقیقتِ نماز صرف یہی ایک رکعت ہے اور بس۔ اور اس پر نظر کرتے ہوئے بحکم نافع وضار کم از کم دو دو رکعت ہر ساعت میں فرض ہونا چاہئیں جن کا مجموعہ اڑتالیس تک پہنچ جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ مالکیتِ خداوندی کا جو بواسطۂ زمانہ دو طریقوں نفع وضرر کے ساتھ کار پرداز ہے مقتضا یہ ہے کہ رات اور دن میں اڑتالیس رکعات بندۂ ناچار سے وصول کی جائیں۔

اما اسم جمیل مثل نافع وضار در مرتبۂ فعلیت محتاج زمانہ نیست کہ از زمانہ و اجزاء زمانہ حسابے کردہ شود' این اسم پاک او تعالیٰ چنانچہ وصف قدیم است وباین وجہ در نفس قیام بموصوف خود کہ ذات پاک او تعالیٰ است ہمچو دیگر اسماءِ حسنیٰ است۔ اما لازم ست نہ متعدی' مفرد است نہ اضافی تا رو بجانب دیگر نہد' و در فعلیت خود دست بداماں مفعول ومضاف الیہ زند۔ چنانچہ بدیہی است۔ بالجملہ این جا از سرکار مضاف الیہ نیفتادہ وتعلقے بمفعول دست ندادہ۔ تا تجدد زمانی نوبت کشد۔ چہ مدار این تجدد ہمین اضافہ و تعدیست۔ آرے ماوراء فعلیت این جا ہم تجددے دیگر منصور ست۔ مگر نہ در مرتبۂ مصداق جمال وفعلیت آن کہ آن خود در ذات او تعالیٰ ممتنع است نے بلکہ در مرتبۂ تجلّی وظہور۔ اگر صاحب جمالے آئینہ پیش خود دارد یا لباسے نو پوشیدہ سر از خانہ بر آرد این نتوان گفت کہ جمالش از قوت بہ فعلیت رسید از ملکہ نوبت بظہور آثار کشید ہاں می توان گفت

که جلوهٔ دگر پیدا کرده شانے دگر ایجاد نهاد۔

> بتقاضائے جمیل دو رکعت کا اثبات

لیکن اسم جمیل مثل نافع وضار کے مرتبۂ فعلیت میں زمانہ کا محتاج نہیں ہے کہ (اس کے بارے میں) زمانہ اور اجزار زمانہ کا کوئی حساب کیا جائے۔ اُس تعالیٰ کا یہ اسم پاک جس طرح ایک وصفِ قدیم ہے اور اس وجہ سے اپنے موصوف کے ساتھ جو اُس جل شانہ کی ذات پاک ہے نفسِ قیام میں دیگر اسمار کی مانند ہے مگر وہ لازمی ہے متعدی نہیں۔ اور مفرد ہے اضافی نہیں ہے کہ دوسری کی طرف رُخ پھیرے اور اپنی فعلیت میں مفعول اور مضاف الیہ کا دامن پکڑے۔ یہ بدیہی امر ہے غرض کہ یہاں سرے سے مضاف الیہ سے کوئی کام نہیں پڑا اور مفعول سے تعلق ہی نہیں ہوا کہ تجدّد کا مدار اسی اضافت اور تعدّی پر ہے۔ ہاں فعلیت سے ہٹکر یہاں بھی ایک دوسری طرح کا تجدُّد متصور ہے۔ مگر مصداق جمال اور فعلیت کے مرتبہ میں نہیں کہ یہ خود ذات باری تعالےٰ میں محال ہے۔ نہیں بلکہ تجلّی اور ظہور کے مرتبہ میں۔ اگر کوئی صاحب جمال اپنے سامنے آئینہ رکھ لے یا کوئی نیا لباس پہن کر گھر سے باہر نکل آئے تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ اُس کا جمال قوت سے اب فعلیت کے درجہ میں پہنچ گیا اور ملکہ سے اب ظہورِ آثار کی نوبت آگئی۔ ہاں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ایک دوسرا جلوہ پیدا کر دیا اور نئی شان[۵] وجود میں آگئی۔

> تجلی اور ظہور کے مرتبہ میں جمال میں بھی تجدد ہوتا ہے۔

مگر دانی کہ این تجلیات و ظهور شیون اگرچہ از اوصاف ہمان جمال است۔ لیکن زمانی است۔ اکنون بتجسس افتادیم کہ این قسم انقلاب وآنہم چنان کہ موجب تجدد نیاز باشد در چندگاہ بظهور

[۵] حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ صفات عین ذات نہیں بلکہ زائد بر ذات ہیں۔ ہاں ذات صفات کی محتاج نہیں۔ اگر بالفرض صفات نہ ہوتیں تو ذات سے ہی صفات کا کام سرانجام پا جاتا۔ ان صفات کا مبدأ خود ذات ہے۔ صفات کا ظہور ذات کے اعتبارات سے ہوا اور اسی اعتبار کو شان کہتے ہیں۔ ذات اس حیثیت سے کہ وہ علم کا کام کرتی ہے۔ یہ حیثیت اور اعتبار شان العلم ہے۔ اسی طرح شان الحیٰوة، شان القدرة وغیرہ کو سمجھئے۔ صفات گویا فرع ہیں شیونات کی اور ان کے عکوس ہیں۔ غرض کہ ذات میں جو اعتبارات سمع و بصر وغیرہ ہیں اُن کو شیون کہتے ہیں جو عین ذات ہیں اور حکمار صوفیہ وجودیہ ان ہی اعتبارات و شیونات کو جو کہ عین ذات ہیں صفات کہتے ہیں۔ اسی لئے وہ صفات کو عین ذات کہتے ہیں زائد بر ذات نہیں مانتے ۱۲ مترجم (ماخوذ از مکتوب حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب صفحہ ۱۱ ب)

می آید۔ التجا بکلام ربانی آوردیم بجوابش فرمودند کُلَّ یوم هو فی شان نظر برین چنان پنداریم کہ تجدد شیون روزانہ میباشد ساعت بساعت نمی بود آرے این قدر ملحوظ داشتن ضروریست کہ در محاورات عرب در ہمچو مقامات یوم مع اللیل مراد می باشد۔ اگر کسے نذر اعتکاف یک روز یا یک شب می کند بہمین وجہ اورا اعتکاف شب و روز لازم می آید۔ بدین وجہ می باید کہ از پیشگاہ جمیل میعادِ مہلت شب و روز بود و پس از مرور شب و روز عبادتے طلبیدہ شود کہ موافق تحریر سابق در نوع صلوٰة یک رکعت است و بس۔

> ظہور تجلیات و شیون زمانی ہے

مگر تم جانتے ہو کہ یہ تجلیات اور شیُون کا ظہور اگرچہ اسی جمال کے اوصاف میں سے ہے، لیکن زمانی ہے۔ اب ہم تجسُّس میں لگے کہ اس قسم کا انقلاب اور وہ بھی ایسا جو کہ تجدُّدِ نیاز کا موجب ہو کس قدر دیر میں جلوہ فرما ہوتا ہے۔ تو کلام ربانی سے التجا کی۔ جواب میں ارشاد ہوا۔

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ۝ | ہر دن اس کی ایک خاص شان ہوتی ہے۔

> تجدّد شیون روزانہ ہوتا ہے ساعت بساعت نہیں ہوتا۔

اس پر نظر کرتے ہوئے ہم یہ گمان کرتے ہیں کہ تجدُّد شیون روزانہ ہوتا ہے۔ ساعت بساعت نہیں ہوتا ہاں اس قدر ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ محاورات عرب میں اس طرح کے مقامات میں (صرف یوم کہا جاتا ہے مگر) یوم مع اللیل (دن مع رات کے) مراد ہوتا ہے۔ اگر کوئی نذر کرے کہ ایک دن یا ایک رات کے لئے اعتکاف کرے گا۔ تو اسی وجہ سے اُس کو شب و روز کا اعتکاف ضروری ہو جاتا ہے۔ اس وجہ سے یہ ہونا چاہئے کہ بارگاہ جمیل کی طرف سے میعادِ مہلت شب و روز کی ہو اور پورے شب و روز کے دورے کے بعد ایک عبادت طلب کی جائے جو کہ تحریر سابق کے مطابق نوع صلوٰة میں ایک رکعت ہے اور بس۔

لیکن چنانکہ اسم مالک باعتبار کار پردازی ہائے خود دو پیش کار نافع و ضار می داشت ہمچنین اسم جمیل باعتبار تجدد شیون دو مظہر دارد صمد و ودود۔ کہ اول مشیر بہ بے نیازی وثانی مشعر بہ چارہ سازی است۔ بالجملہ این جانیز دو شعبہ است لطف[۱] و بے[۲] نیازی کہ مثل نافع و ضار ہر یک علت موجب نیاز بالاستقلال است۔ چنانچہ رموز آشنایان محبت خود دانستہ باشند

پس چنانکه در ہر ساعت دو مطالبہ یکے از نافع و دیگر از ضار بود در ہر روز و شب دو مصادرہ از صمد و ودود بود۔ بالجملہ بہر شان قبض و انقباض عبادتے جدا و بہر شان بسط و انبساط صلاتے جدا باید۔ نظر برین در شب و روز دو رکعت دیگر افزودہ باشند و جملہ پنجاہ رکعت فرض فرمودہ باشد۔

نافع اور ضار کی طرح جمیل کے دو مظہر صمد اور ودود میں سے ہر ایک کا علت موجبہ عبادت ہونا

لیکن جیساکہ اسم مالک اپنی کار پردازیوں کے اعتبار سے دو پیشکار نافع وضار رکھتا تھا اسی طرح اسم جمیل اپنے تجدّد اور شیون کے اعتبار سے دو مظہر رکھتا ہے صمد اور ودود کہ اول مشیر ہے بے نیازی کی طرف اور دوسرا مشعر ہے چارہ سازی کی طرف۔ غرض یہاں بھی دو شعبے ہیں لطف اور بے نیازی کہ نافع اور ضار کی طرح ہر ایک بالاستقلال نیاز کے لئے علتِ موجبہ ہے چنانچہ جو لوگ محبت کی رموز پہچاننے والے ہیں وہ اس کو پہچانتے ہوں گے۔ تو جس طرح ہر ساعت میں دو مطالبے ایک نافع کی طرف سے اور ایک ضار کی طرف سے تھے۔ اسی طرح ہر (دورۂ) روز و شب میں دو مطالبے صمد اور ودود کی طرف سے ہونگے۔ خلاصہ یہ کہ شان قبض و انقباض (جن کا تعلق اسم صمد سے ہے) کے لئے ایک عبادت جدا اور شان بسط و انبساط (جو اسم ودود سے متعلق ہیں) کے لئے جدا نماز چاہیئے۔ اس کے پیش نظر شب و روز میں دو رکعت اور بڑھ جائینگی اور (پہلی اڑتالیس رکعات سے ملکر) تمام پچاس رکعت فرض کی جائینگی

اظہار نتیجہ کہ پچاس رکعت فرض ہوئیں

چون از وجہ فرضیت پنجاہ آگاہ شدی از حکمت باز آوردن بیازدہ ہم باید گفت بشنو کہ بنار این مطلب نیز بر تمہیدے است کہ بیانش اول ضروریست۔ شاید از قواعد شرعیہ یا قوانین عقلیہ پے بردہ باشی کہ آثار اضافات بمضاف و مضاف الیہ برابر میرسد۔ نہ بینی کہ آکلِ ربوٰ و موکلِ آن و شاہدِ آن و کاتب آن ہمہ برابر ہستند۔ بنا دراین تساوی برہمین است کہ لعنت وغیرہ ہرچہ عذاب بہر این جرمیہ مقرر داشتہ اند بر تحقق این فعل مقرر داشتہ اند۔ و فعل اضافتے و نسبتے است مابین فاعل و مفعول، اگر یکے ہم ازین نباشد اضافتِ فعل نقش وجود نپذیرد۔ نظر برین ہرچہ در تحقیقِ اضافیات از فاعل و مفعول و زمان و مکان مداخلتے داشتہ باشد بقدر مداخلت خود مورد آثارِ

اضافت ہرچہ از مدح و ذم و ثواب و عقاب باشد خواہد بود۔

تخفیف کے بعد گیارہ ہونیکی کیا وجہ ہے پھر

تمہید

اضافتوں کے آثار مضاف و مضاف الیہ پر برابر پہنچتے ہیں

جب آپ پچاس کی فرضیت کی وجہ سے آگاہ ہو گئے تو اب گیارہ پر آجانے کی وجہ بھی ہم کو بتا دینا چاہیئے۔ سنئے یہ مقصد بھی ایک تمہید پر مبنی ہے۔ جس کا پہلے بیان کر دینا ضروری ہے۔ شاید قواعد شرعیہ یا قوانین عقلیہ سے آپ کو اس کی تحقیق ہو چکی ہو گی کہ اضافتوں کے آثار مضاف اور مضاف الیہ پر برابر پہنچتے ہیں۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ سود کھانے والا اور سود کھلانے والا اور اُس کا گواہ اور اس کا کاتب سب برابر ہیں۔ اس تساوی کی بناء اسی پر ہے کہ جو کچھ عذاب لعنت وغیرہ اس جرم کے لئے تجویز کیا ہے وہ اس فعل کے تحقق پر مقرر فرمایا ہے۔ اور فعل ایک اضافت اور نسبت ہوتا ہے مابین فاعل اور مفعول کے۔ اگر ان میں سے ایک بھی نہ ہوگا تو فعل کی اضافت معرضِ وجود میں نہیں آسکتی۔

اضافیات کے تحقق میں جتنی چیزوں کا دخل ہوگا وہ سب بقدر اندازہ مداخلت مورد آثار اضافت ہوتی ہیں۔

اس پر نظر کرتے ہوئے اضافیات کے تحقق میں جتنی چیزیں بھی مداخلت رکھتی ہوں گی فاعل اور مفعول و زمان و مکان سب کے سب مداخلت کے اندازے کے موافق اُن آثار اضافت کے مورد ہونگے یعنی جو کچھ بھی (اُس فعل کی جانب) مدح یا ذم اور ثواب یا عذاب کے اضافت کی گئی ہوگی۔ (سب پر اُن کے آثار کا ورود ہوگا)۔

ہمچنین اگر نسبتِ اضافت واحد است و اَحَدُ المنسوبَین یا احد المضافَین متعدد۔ درین صورت آن آثار ہمہ منسوب و مضاف را برابر خواہند گرفت۔ مگر غرضم ازین وحدت و این تعدد نہ این است کہ مبتدا یا خبر متعدد باشد فقط۔ چنانچہ گویند زید و عمرو قائم یا زید عالم و حافظ چہ در امثال این جملہا اگرچہ بظاہر نسبت واحد است زیرا کہ جملہ یک می نماید مگر در حقیقت جملہائے متعددہ را بوجہ اشتراک احد المنسوبین بصورت یک جملہ آوردہ اند و نسبتہائے متنوعہ را بہ پیرایۂ یک نسبت سپردہ اند نہ آنکہ نسبت واحد است و احد المنسوبین متعدد۔ بلکہ مرادم ازین سخن آنست کہ فعل واحد از دو فاعل سرزدہ باشد، یا بر دو کس واقع شود۔ مثلاً دو کس بہم شوند و یک مظلوم را بکشند یا یک کس دو مجرم را بہم کردہ سر زند اندرین صورت اگرچہ بظاہر دُ

۵۷ جس سے ضمنی طور پر اول پچیس رکعات کا اثبات کیا جائے گا ۱۲ مترجم

بعض صُوَرِ افعال متعدد باشند، مگر آنکه مصداق قتل ست از وحدت نگذشته۔

اگر نسبت واحد ہو اور نسبت یا اضافت کی جانبین میں سے کسی میں تعدد ہو تو نسبت یا اضافت کے آثار سب پر برابر پڑینگے

اور اسی طرح اگر نسبت اور اضافت واحد ہے اور نسبت کی دونوں جانبوں میں سے کسی میں یا اضافت کی دونوں جانبوں میں سے کسی میں تعدُّد ہو تو اس صورت میں وہ آثار ہر منسوب اور مضاف کو برابری کے ساتھ اپنی گرفت میں لے لیں گے۔ مگر میری غرض اس وحدت سے اور اس تعدُّد سے یہ نہیں ہے کہ فقط مبتدا یا خبر متعدد ہو جیساکہ یوں کہیں زیدٌ و عمرٌو قائمٌ یا زیدٌ عالمٌ و حافظٌ (پہلی مثال میں مبتدا میں تعدُّد ہے اور دوسری میں مبتدا ایک ہے اور خبر کی جانب میں تعدُّد ہے) کیونکہ اس طرح کے جملوں میں اگرچہ بظاہر نسبت واحد ہے۔ کیونکہ ایک جملہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن درحقیقت متعدد جملوں کو منسوبَین میں سے ایک میں اشتراک ہونے کی وجہ سے ایک جملہ کی صورت میں لے آئے ہیں۔

وضاحت دعوی

بلکہ میری مراد اس قول سے یہ ہے کہ فعل واحد دو فاعلوں سے سرزد ہوا ہو یا دو آدمیوں پر واقع ہوا ہو۔ مثلاً دو آدمی اکٹھے ہو کر ایک مظلوم کو مار ڈالیں یا ایک شخص دو مجرموں کو اکٹھا باندھ کر گردن مار دے۔ اس صورت میں اگرچہ بظاہر بعض صورتوں میں افعال متعدد ہونگے مگر جو کہ مصداق قتل ہے وہ وحدت سے نہ گذریگا۔

شرح این معما آن است کہ قاتل اگر مجرم است و مستحق دیت و قصاص و عذاب می شود باعتبار تسبب انزہاقِ روحِ مقتول می شود نہ باعتبار صدورِ فعل ضرب۔ ورنہ بمجرد صدور این فعل اگرچہ بر کسے واقع نشود۔ و اگر واقع شود بر دیوار و اشجار واقع شود گردنش میزدند، و مورد لعنت و غضب و مستحق عذاب می شمردند۔ غرض بر جانگزائی مقتول نظر است، و درین قدر ہر دو قاتل چنان واحد اند کہ دو ذابح کاردے را بہم گرفتہ بر حلق مذبوح رانند۔ پس چنانکہ در صورت ذبح حرکت واحد از دو محرک سرزدہ ہمچنان حرکتِ روحانی مقتول کہ آن را انتقال و موت خوانند از دو محرک کہ ہمیں دو فعل این دو قاتل اند سرزدہ۔ الغرض نظر بظاہر فاعل متعدد است و فعل واحد، اما درحقیقت فاعل نیز ہمچو فعل واحد است۔ و چون نباشد وحدت فعل را وحدت فاعل و تکثر فاعل را تکثر فعل لازم است۔

قاتل اس بنا پر مستحق قصاص ہوتا ہے کہ وہ سبب بنا ہے انزہاق روح کا۔ نہ اس لئے کہ اس سے فعل ضرب کا صدور ہوا

اس معمے کی شرح یہ ہے کہ قاتل اگر مجرم ہے اور دِیَت کا اور قصاص و عذاب کا مستحق ہو جاتا ہے تو وہ اس اعتبار سے مستحق ہوتا ہے کہ وہ سبب بن گیا ہے مقتول کی روح نکل جانے کا۔ اس اعتبار سے مستحق نہیں ہوا کہ اُس سے فعل ضرب کا صدور ہوا۔ ورنہ صرف اس فعل ضرب کے صدور پر اگرچہ وہ کسی پر واقع ہی نہ ہو یا اگر واقع ہو مگر دیوار یا درخت پر واقع ہو جائے اُس کی گردن اُڑا دیا کرتے اور غضب اور لعنت کا مورد اور عذاب کا مستحق شمار کر لیا کرتے۔ غرض مقتول کی جاں گزائی پر نظر کی گئی ہے اور اس حقیقت میں دونوں قاتل اس طرح ایک ہیں جس طرح دو ذبح کرنے والے ایک چھُری کو (دونوں طرف سے آرہ چلانے والوں کی طرح) اکٹھا پکڑ کر مذبوح کے حلق پر چلائیں۔ تو جیساکہ ذبح کی صورت میں ایک ہی حرکت دو محرکوں سے سرزد ہوئی اسی طرح مقتول کی حرکت روحانی جس کو انتقال یا موت کہتے ہیں دو محرکوں سے جو کہ ان دو قاتلوں کے یہی دو فعل ہیں سرزد ہوئی۔ الغرض ظاہر پر نظر کرتے ہوئے فاعل متعدد ہیں اور فعل واحد ہے۔ لیکن درحقیقت فعل کی طرح فاعل بھی واحد ہی ہے اور کیسے نہ ہو (جبکہ) وحدتِ فعل کے لئے وحدت فاعل اور تکثر فاعل کے لئے تکثُّر فعل لازم ہے۔

لیکن چنانکہ مردِ زور آور را در بعض افعال خفیفہ حاجتِ نصف زور می اُفتد کہ باو دادہ اند و در افعالِ قویہ حاجت ہمہ زور و طاقت می باشد و این تناصف و تضاعفِ زور موجبِ تناصفِ عددی یا تضاعفِ عددیِ آن افعال نمی گردد۔ مثلاً فعلے کہ از نصف زور صادر شدہ آن را یک فعل و فعلے را کہ از ہمہ زور بوقوع آمدہ آن را دو فعل نتوان گفت، ہمچنین در بعض افعال زور یک کس و در بعض افعال زور دو کس کار مید ہد و مصدر آن افعال حاصل جمع آن دو زور و آن دو قوت می باشد نہ تنہا تنہا ہر قوت و ہر زور۔ غایت ما فی الباب اہل قوت متعدد باشند۔ مگر دانی کہ تعدد اہل قوت بلکہ خود تعدد قوت موجب تعدد فعل نمی تواند شد۔ چہ مصدر افعال حاصل اجتماع قواء متعددہ است نہ خود قواء متعددہ تا تعددِ افعال لازم آید۔ چون این دقیقہ بشناختی حکمتِ لزوم و وجوبِ قصاص بر جملہ شرکاءِ قتلِ مقتول و ہم حکمتِ امثالِ این حکم نیز دانستہ باشی۔

لیکن جیساکہ ایک طاقت ور شخص کو بعض ہلکے کاموں میں اُس زور کا آدھا لگانے کی ضرورت ہوتی ہے جو اُس کو عطا کیا گیا ہے اور سخت کاموں میں تمام زور اور طاقت لگانے کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ آدھا یا دوگنا زور اُن افعال کے باعتبارِ عدد آدھا یا دُگنا بن جانے کا موجب نہیں ہو جاتا مثلاً وہ فعل جو نصف زور سے صادر ہوا اُس کو ایک فعل اور جو فعل کہ پورے زور سے وقوع میں آیا اُس کو دو فعل نہیں کہہ سکتے۔ اسی طرح بعض افعال میں ایک آدمی کا زور اور بعض افعال میں دو آدمیوں کا زور کام دیتا ہے۔ اور اُن افعال کا مصدر اُن دو زور اور دو قوت کا حاصل جمع ہوتا ہے۔ تنہا تنہا ہر قوت اور ہر زور مصدر نہیں ہوتا۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ اہل قوت متعدّد ہو جائیں مگر ظاہر ہے کہ اہل قوت کا تعدُّد بھی تعدُّدِ فعل کا موجب نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مصدر افعال، قوائے متعددہ کا حاصل اجتماع ہے۔ نہ خود قوائے متعددہ کہ تعدُّد افعال لازم آئے۔ جب آپ نے اس بارکی کو پہچان لیا تو کسی مقتول کے تمام شرکاءِ قتل پر وجوبِ قصاص اور اُس کے لزوم کی اور نیز اس طرح کے دوسرے احکام کی حکمت بھی سمجھ میں آجائیگی۔

> الکنون بشنو کہ نفع وضر تنہا از یک صفت بوقوع نیاید لازم است کہ دو صفت از صفاتِ خداوند مصدر نفع وضر شدہ باشند۔ چہ نفع وضر متضمن معنیٔ اعطاء و سلب ست و میدانی کہ اعطاء را چنانکہ ضرورتِ معطی و معطی لہ است و سلب را چنانکہ ضرورتِ سالب و مسلوب عنہ است ہمچنان ضرورت معطی و مسلوب ست کہ عطاء و عطیہ باشد۔ پس چنانکہ زید مثلاً عمر و را درہم و دینار میدہد داین یک فعل باین مقوّمات ثلاثہ متحقق و متقوم می شود۔ ہمچنین اگر خداوند معطی و نافع بممکنی عطائے می بخشد و نفعے میرساند این بخشش د عطار انیز ازین ضروریات ثلثہ ناگزیر است۔ علیٰ ہذا القیاس سلبِ خداوند را السلب واقع فیما بین ممکنات قیاس باید فرمود۔

اب سنو کہ نفع وضر تنہا ایک صفت سے وقوع میں نہیں آتے۔ اسلئے ضروری ہے کہ صفات خداوندی میں سے دو صفتیں مصدر نفع وضر ہوا کریں۔ کیونکہ نفع معنےٗ اعطاء کو اور ضر معنی سلب کو متضمن ہے اور آپ جانتے ہیں کہ جس طرح اعطاء کو معطی (یعنی عطا کرنے والا) اور مُعطیٰ لہٗ (جس کو

نفع وضر کے تحقق کے لئے مقومات ثلاثہ ضروری ہیں

عطا کیا جائے) کی ضرورت ہے۔ اور جس طرح سلب کو سالب (یعنی سلب کرنے والا) اور مسلوب عنہ (یعنی جس سے سلب کیا جائے) کی ضرورت ہے، اسی طرح مُعطیٰ اور مسلوب کی بھی ضرورت ہے جو کہ عطاء و عطیہ ہوگا۔ تو جس طرح کہ مثلاً زید عمرو کو درہم و دینار دیتا ہے اور یہ ایک فعل (یعنی اعطاء یا دینا) ان مقوّمات ثلاثہ کے ساتھ (یعنی مُعطی جو زید ہے اور مُعطیٰ لہٗ جو عمرو ہے اور عطیہ جو درہم و دینار ہیں۔) متحقق و ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر خدائے معطی و نافع کسی "ممکن" کو کوئی عطیہ بخشتا ہے اور کوئی نفع پہنچاتا ہے تو اس بخشش اور عطا کے لئے بھی یہ ہر سہ ضروریات (یعنی مقومات ثلاثہ) لازمی ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس سلب خداوندی کی صفت کو اُس سلب پر جو ممکنات کے مابین واقع ہے قیاس کر لینا چاہئیے۔

> مگر اعطاء و سلب بدو قسم می نماید یکے آنکہ عطاء و سلب اعنی معطیٰ (بصیغۂ مفعول) و مسلوب از متبائنات معطی (بصیغۂ فاعل) و سالب باشد۔ چنانچہ در اعطاء و سلب درہم و دینار ہویدا است۔ دیگر آنکہ عطاء و سلب از صفاتِ معطی و سالب بود، چنانچہ در طلوع و غروب آفتاب ہر چہ از نور و ظلمت زمین مشاہدہ می افتد در حقیقت لحوق صفتے از صفات آفتاب کہ نور است بزمین یا انفکاکِ آن از ان می باشد لیکن اگر بدیدۂ غور دیدہ شود در ہر دو صورت اعطاء و سلب صفتے از صفات می باشد اگرچہ دریک صورت اعطاء و سلب مبائنے از مبائنات نماید۔

مگر اعطاء اور سلب کی دو قسم معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ عطاء، سلب یعنی معطیٰ بصیغۂ مفعول اور مسلوب (یعنی وہ شے جو عطا کی گئی اور وہ شئے جو چھینی گئی) مُعطی بصیغۂ فاعل (یعنی عطا کرنے والا) اور سالب (یعنی چھیننے والا) کے متبیائنات میں سے ہوں (مطلب یہ ہے کہ عطا کرنے والا کسی شخص کو ایسی چیز دے رہا ہے جس کی حقیقت عطا کرنے والے کی ذات سے متبائن یعنی جدا ہے۔ یا سلب کرنیوالا کسی شخص سے ایسی چیز سلب کر رہا ہے جس کی حقیقت سالب کی ذات سے متبائن ہے)، جیساکہ درہم و دینار کے اعطاء و سلب سے ظاہر ہے (کہ درہم و دینار کی حقیقت معطی اور سالب کی حقیقت سے متبائن ہے) دوسری قسم یہ ہے کہ عطاء و سلب معطی اور سالب کی صفات میں سے ہو جیساکہ طلوع

اعطاء و سلب ہمیشہ معطی کی صفات میں سے کسی صفت کا ہوتا ہے اگرچہ بظاہر اس کے خلاف محسوس ہو۔

وغروب آفتاب میں زمین پر نور اور ظلمت جو کچھ مشاہدہ ہوتا ہے وہ درحقیقت آفتاب کی صفات میں سے ایک صفت یعنی نور کا زمین سے لاحق ہونا ہے۔ یا اس کا زمین سے انفکاک (یعنی جدا ہو جانا) ہوتا ہے لیکن اگر غور و فکر سے کام لیا جائے تو (منکشف ہو جائیگا کہ) دونوں صورتوں میں (معطی اور سالب کی) صفات میں سے ہی کسی صفت کا اعطاء و سلب ہوتا ہے۔ اگرچہ ایک صورت میں یہ نظر آتا ہے کہ مبائنات میں سے کسی مُبائن سے اعطاء و سلب کا تعلق ہوا۔

وجہش اگر پرسی این ست کہ در عطاء درہم و دینار نیز اعطاء حصۂ صفتِ مالکیت خود می باشد، اگر مملوک دیگران بکسے سپردہ باشد، ثمراتِ داد و دہش کہ ثواب و خوشنودی رب الارباب است بدست نتوان رسید۔ اگر حقیقتِ عطاء و اعطاء ہمین درہم و دینار و دادن آنہاست در ہر دو صورت برابر است اگر فرق است ہمان فرقِ اعطاء مالکیتِ خویش و عدمِ آنست۔ نظر برین مطمحِ نظر ہمین امر فارق باشد۔ بالجملہ اضافتے کہ مُعطی را بنسبت عطاء حاصل بود و آن اضافت درحق معطی صفتے بود از صفات او کہ معطی لہ را عطاء می کند و این چنان ماند کہ سنگے بر سنگے نہادہ باشد، و نظر برین وضع سنگِ بالا را بہ نسبتِ سنگ زیرین اضافتے و صفتے بود کہ آنرا فوقیت گویند۔ پس اگر سنگ بالا از بالا کشیدہ بجایش سنگے دگر یا چیزے دگر نہند آن فوقیتِ سنگِ اول اکنون بسنگِ ثانی منتقل شد نہ آنکہ در اصلِ فوقیت تغیرے واقع شد۔ چہ مصداقِ فوقیت جہت فوقانی سنگِ زیرین است۔ و میدانی کہ آن ہمان ست کہ بود۔

اس کی وجہ اگر یہ پوچھتے ہو تو یہ ہے کہ عطاء درہم و دینار میں بھی اپنی صفتِ مالکیت کے حصہ کا اعطاء ہوتا ہے۔ اگر کسی دوسرے کی مملوکہ شئے کسی کو دیدی جائے تو داد و دہش کے ثمرات جو کہ ثواب اور اللہ جل شانہ، کی خوشنودی ہوتے ہیں حاصل نہیں ہو سکتے۔ اگر عطاء اور اعطاء کی حقیقت یہی درہم و دینار اور ان کا دے دینا ہے تو دونوں صورتوں میں (یعنی اپنی چیز کو دینا اور دوسرے کی چیز کو دینا) برابر موجود ہے۔ اگر فرق ہے تو وہی فرق اپنی مالکیت کے اعطاء اور عدمِ اعطاء کا ہے۔ اس مطمحِ نظر کے لحاظ سے دونوں کو جُدا جُدا کرنے والا یہی امر ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ جو اضافت معطی کو بہ نسبت عطاء کے

حاصل تھی اور وہ اضافت معطی کے حق میں اُس کی صفات میں سے ایک صفت تھی وہ معطیٰ لہٗ کو عطا کر دیتا ہے۔ اور یہ اس امر کے مشابہ ہے کہ ایک پتھر کو پتھر پر رکھ دیا گیا ہو۔ اس وضع کے پیشِ نظر اوپر والے پتھر کو نیچے والے پتھر کی بہ نسبت ایک خاص اضافت اور صفت حاصل ہے جس کو فوقیت کہتے ہیں۔ پھر اگر اوپر والے پتھر کو ہٹا کر اُس کے بجائے کوئی دوسرا پتھر یا اور کوئی چیز رکھ دیں تو وہ فوقیت جو پہلے پتھر کی (صفت) تھی اب دوسرے پتھر کی طرف منتقل ہو گئی۔ نہ یہ کہ اصل فوقیت میں کوئی تغیر واقع ہو گیا۔ کیونکہ فوقیت کا مصداق نیچے والے پتھر کی اوپر والی جہت ہے اور تم جانتے ہو کہ وہ اُسی طرح ہے جیسے پہلے تھی۔

الغرض چنانکہ در مثالِ مذکور سنگِ اول صفتے از صفات و اضافتے از اضافاتِ خود بسنگِ ثانی عطا کردہ است ہمچنین در اعطاآتِ این عالم اگرچہ عطا در بادیُ النظر مبائن از ذات معطی نماید اما صفتے از صفاتِ معطی بمعطیٰ لہ میرسد۔ ہاں درین قدر شک نیست کہ در ہیچ مواقع صفتے کہ از معطی بمعطیٰ لہ میرسد، از صفاتِ انتزاعیہ می باشد، نہ از صفات انضمامیہ۔ و اضافتے از اضافات بود نہ مصداقے مستقل بالمفہومیت۔ و ہمین سبب کوتہ نظران اشیاءِ مبائنہ را کہ مصحح اضافت از دو حاشیتین این اضافت می باشند عطاء و عطیہ می شناسند۔

الغرض جیسا کہ مثال مذکور میں پہلے پتھر نے اپنی صفات میں سے ایک صفت اور اپنی اضافات میں سے ایک اضافت دوسرے پتھر کو عطا کر دی۔ اسی طرح اس عالم کی اعطاءات (یعنی بخششوں میں) اگرچہ عطاء ظاہر نظر میں معطی کی ذات سے مبائن معلوم ہوتی ہے۔ لیکن (حقیقت یہ ہے کہ) مُعطی کی صفات میں سے ایک صفت معطیٰ لہٗ کو ملتی ہے۔ ہاں اتنی بات میں شک نہیں ہے کہ اس طرح کے مواقع میں جو صفت کہ مُعطی سے معطیٰ لہٗ کو پہنچتی ہے وہ صفات انتزاعیہ میں سے ہوتی ہے۔ صفات انضمامیہ[۵۷] میں سے نہیں ہوتی اور کوئی اضافت ہوتی ہے اضافات میں سے، کوئی مصداق مستقل بالمفہومیت

جو صفت معطی سے معطیٰ لہٗ کو پہنچتی ہے وہ صفت انتزاعی ہوتی ہے انضمامی نہیں ہوتی

۵۷ اتصاف کے معنی ہیں کسی شئے کا کسی وصف سے موصوف ہونا۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اتصاف انضمامی۔ یہ وہ اتصاف ہے جو وجودِ صفت اور موصوف کے ساتھ اُس کے انضمام سے پیدا ہوتا ہے۔ اس کا اقتضا یہ ہے کہ (باقی ص ۲۹۲ پر)

نہیں ہوتا۔ اور اسی سبب سے کوتہ نظر لوگ اشیاء مباینہ کو جو کہ اضافت کی تصحیح کرنے والی اور اس اضافت کے دو حاشیوں میں سے ایک ہوتی ہیں عطاء اور عطیہ سمجھ لیتے ہیں (جیسا کہ زید اگر درہم و دینار کا مالک ہے تو اس کے ظرف اتصاف کے ایک حاشیہ پر زید ہے اور دوسرے پر درہم و دینار ہیں جن سے ملکیت زید کا انتزاع ہوتا ہے۔ اگر درہم و دینار کا وجود نہ ہوتا تو زید کی طرف ملک کی اضافت بھی صحیح نہ ہوتی۔ اس لئے درہم و دینار مصحح اضافت ہیں۔)

چون این قدر مسلّم شد کہ عطا بہر نہج کہ باشد در صفات می باشد اگر چہ در بادی النظر مبائنات ہم نماید برسرِ مطلب می آیم۔ و عرض مطلب می نمایم کہ بہر تقویم اعطاء و سلب از سہ امر ناگزیر است دو ازان بجانب مُعطی است یکے قوت اعطاء و سلب دیگر صفتے کہ عطاء یا سلب می فرمایند و یکے بجانب معطیٰ لہ کہ آنرا بالقوت آخذہ و قابلہ تعبیر کردن بجا است۔ پس باین نظر کہ نفع و ضرر معنئ اعطاء و سلب را متضمن است لازم آمد کہ بجانب باریتعالیٰ دو امر ازین ضروریات ثلثہ مذکورہ تجویز کنند۔ یکے را ارادہ نام می نہیم و دوم خزانۃ الرحمۃ

(گذشتہ صفحہ سے) ظرف اتصاف میں سے اس کے حاشیتین یعنی جانبین جو موصوف اور صفت ہوتے ہیں موجود ہوں اس صفت کو صفت انضمامی کہتے ہیں۔ بخلاف انتزاعی کے (جو اتصاف کی دوسری قسم ہے) جس کے معنے یہ ہیں کہ اتصاف صفت کے انضمام سے نہ ہو۔ یعنی اس میں یہ نہیں ہوتا کہ ظرف اتصاف میں ایک جانب موصوف اور دوسری جانب صفت موجود ہو۔ یہ اتصاف صرف موصوف کا ثبوت چاہتا ہے۔ مگر اس حیثیت سے کہ جب عقل اُس ظرف میں موصوف کا ملاحظہ کرے تو اس سے اس صفت کا انتزاع صحیح ہو، اور اُس صفت کا موصوف پر بمرتبۂ حکایت حمل بھی درست ہو جائے۔ اور اس صفت کو صفت انتزاعی کہتے ہیں۔ ظرف اتصاف خارج بھی ہو سکتا ہے، ذہن بھی اور نفس الامر بھی۔ اس مثال سے سمجھ لیا جائے کہ عقل نے آسمان کا ملاحظہ کیا اور اس کے اور دوسرے موجود مثلاً زمین کے مابین قیاس کیا تو ان میں ایک اضافت مخصوصہ پائی جس کے پیش نظر حکم کیا کہ "السماء فوق الارض" یہاں ظرف اتصاف میں صرف سماء کا وجود ہے اور نہ دوسری جانب ارض پر نظر کر کے سماء کے لئے صفت فوقیت منتزع کر لی جو کہ بطور ایک مفہوم مستقل موجود نہ تھی یہ صفت فوقیت انتزاعی ہے۔ اتصاف انتزاعی حاشیتین یعنی موصوف و صفت دونوں موجود نہیں ہوتے صرف موصوف متحقق ہوتا ہی لیکن اُس سبب کا تحقق ضروری ہے جس سے موصوف کا اس صفت کے لئے انتزاع بنا صحیح ہو۔ جیسا مثال مذکور میں ایک جانب موصوف ہے اور دوسری جانب ارض ہے جو فوقیت سماء کا سبب انتزاع ہے۔ اور صفت انضمامی کی مثال صفت سواد ہے جسم کیلئے۔ اسکی ایک جانب موصوف یعنی جسم اور دوسری جانب سواد یہ دونوں جانب متحقق ہیں سواد کا انضمام جسم کے ساتھ ہوا۔ اس لئے سواد صفت انضمامی ہے ۱۲ مترجم (ماخوذ از شمس بازغہ)

صفت انضمامی کی تعریف

صفت انتزاعی کی تعریف

می خواہیم مگر اضافتیکہ مابین "نافع" اعنی جناب باریتعالیٰ و "منتفع" اعنی عباد واقع است، اگر یک جانبش امر وحدانیست، اعنی ماہیت ممکنہ عباد، در دو میین جانب عُلیا این دو منسوب و مضاف اعنی ارادہ و خزانۃ الرحمۃ واقع اند و حسب قاعدۂ مسطورۂ بالا شناختہ کہ احکام اضافت و آثار نسبت ہم بمنسوب و منسوب الیہ برابر میرسند، وہم بشاخہائی این اطراف میروند۔ نظر برین در استحقاق عبادت کہ از مقتضیات اضافت واقعہ فیما بین نافع و منتفع و ضار و متضرر است ارادہ و خزانۃ الرحمۃ ہر دو را مستقل باید شناخت و در ہر ساعت از ہر دو سرکار پروانۂ جداگانہ در مطالبہ یک رکعت کہ مقدار معتد بہ درین نوع است صادر باید پنداشت۔

دوسری تمہید جس سے مطالبۂ صفات کا مجموعہ ایک سونمازیں قرار پائے گا

جب یہ بات مسلم ہوگئی کہ عطاء جس نہج پر بھی ہو صفات میں ہی ہوتی ہے، اگر چہ مبائنات میں سے معلوم ہو تو اب ہم اپنے مقصد پر آتے اور مطلب عرض کرتے ہیں۔ کہ اعطاء و سلب کے قوام میں تین امر ضروری ہیں۔ اُن میں سے دو معطی کی جانب میں ہیں۔ ایک قوت اعطاء و سلب دوسرا امر وہ صفت ہے جس کو عطاء یا سلب فرمائیں۔ اور ایک امر معطیٰ لہ کی جانب میں ہے جس کو قوت آخذہ اور قابلہ کہنا مناسب ہے۔ تو اس نظر سے کہ نفع و ضرر متضمن ہے معنئ اعطاء و سلب کو اسلئے ضروری ہوا کہ باری تعالیٰ کی جانب میں ان ہر سہ ضروریات مذکورہ میں سے یہ دو امر تجویز کریں۔ اور ایک (یعنی قوت اعطاء و سلب) کا نام ارادہ رکھ لیں۔ اور دوسرے کا نام (یعنی اس صفت کا جو عطا یا سلب کی جاتی ہے) خزانۃ الرحمۃ تجویز کر لیں۔ مگر جو اضافت کہ مابین نافع یعنی جناب باری تعالیٰ اور منتفع یعنی بندوں کے واقع ہے۔ اگر اُس کی ایک جانب امر وحدانی ہے یعنی بندوں کی ماہیت ممکنہ، تو دوسری اوپر کی جانب میں یہ دو منسوب اور مضاف یعنی ارادہ اور خزانۃ الرحمۃ واقع ہیں۔ اور حسب قاعدۂ مرقومۂ بالا جو آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اضافت کے احکام اور نسبت کے آثار سب منسوب اور منسوب الیہ کو برابر پہنچتے ہیں اور ان اطراف (یعنی منسوب و منسوب الیہ) کی شاخوں پر بھی برابر جاری ہوتے ہیں۔ اس پر نظر کرتے ہوئے "استحقاق

عبادت" میں جو کہ اُس اضافت کے مقتضیات میں سے ہے جو نافع اور منتفع (نفع حاصل کرنے والی) اور ضار اور متضرر (نقصان اٹھانے والی) کے مابین واقع ہے ارادہ اور خزانۃ الرحمۃ دونوں کو مستقل سمجھنا چاہیئے۔ اور باور کرنا چاہئے کہ دونوں سرکار سے الگ الگ پروانے ایک ایک رکعت کے جو کہ اس نوع کی معتدبہ مقدار ہے صادر ہوتے ہیں۔

> اکنوں لاجرم آن چہل و ہشت رکعت کہ حقِ نافع و ضار بود مضاعف شدہ بنود و شش[96] رسیدند و ہمین طور دو رکعت ازان جمیل ہم باین نظر کہ انقباض و انبساط نیز مثل نفع و ضرر بدو دو جز منحل می شود و بحکم قاعدہ مذکورہ ہریک ازان در استحقاقِ مذکور علت مستقلہ است۔ از دو بچار پاکشیدند۔ مجموعۂ این تضعیف صد رکعت شد کہ پس از تقسیم بر انصافِ رابعۂ شب و روز بست و پنج رکعت بحصّۂ ہر نصف از شب و روز آمد۔ مگر شارع بجائے آن بست و پنج رکعت بر دو نماز ظہر و عصر در نصف اخیر روز و ہمچنین بر مغرب و عشاء در نصف اول شب اکتفاء فرمودند۔ یکے را ازین دو دو نماز در نصف اولِ آن نصف و دیگر را در نصف ثانی، بلکہ در شروع و آخر آن نہادند۔ چنانچہ از استحباب تعجیل ظہر و تاخیر عصر و تعجیلِ مغرب و تاخیر عشاء ہویداست و غرض ازین وضع و ترتیب چنانکہ بیشتر گفتہ ایم کہ خوبیِ اطراف در نظر چشم پوشان کار خوبیِ ہمہ اجزاء میدہد، ہمان تعمیر این انصاف بود بوسیلۂ اطراف۔

اب لازمی طور پر وہ اڑتالیس رکعت جو کہ نافع اور ضار کے حق کی تھی دوگنی ہو کر چھیانوے پر پہنچ گئیں۔ اور اسی طور پر دو رکعت جو اسم جمیل کے مطالبہ کی تھیں۔ اس امر کے پیش نظر کہ انقباض اور انبساط بھی مثل نفع و ضرر کے دو دو جزء پر تحلیل[97] ہو جاتا ہے اور قاعدۂ مذکورہ کے مطابق اُن میں سے

[97] اس سے پہلے مشرح طور پر گذر چکا ہے کہ اسم جمیل باعتبار تجدد شیون دو مظہر رکھتا ہے صمد اور ودود اول بے نیازی کی طرف اور دوسرا چارہ سازی کی طرف مشیر ہے۔ پہلا شان قبض رکھتا ہے جس سے منفعل ہو کر بندے میں انقباض پیدا ہوتا ہے اور دوسرا شان بسط رکھتا ہے جس سے منفعل ہونے کے بعد بندے میں انبساط پیدا ہوتا ہے۔ وہاں قبض و انقباض کا مطالبہ ایک رکعت اور بسط و انبساط کا ایک رکعت قرار دیا تھا۔ اب بقاعدۂ احکام اضافت و آثار نسبت قابض و منقبض اور باسط و منبسط جو نسبت کے حاشیتین ہیں انکی طرف پھیلکر پہلے سی تضعیف ہو گئی اور دو سے چار بن گئیں ۱۲ مترجم

ہر ایک استحقاق مذکور میں ایک علتِ مستقلہ ہے دو سے بڑھ کر چار ہو گئیں۔ اور مجموعہ ان تضعیفوں کا ایک سو رکعت ہو گیا۔ جو کہ شب و روز کے چار نصفوں پر تقسیم ہو کر شب و روز کے ہر نصف کے حصہ میں پچیس[25] رکعت آ گیا۔

فرائض و سنن و تب کے مجموعہ یعنی پچیس رکعات کا اثبات

مگر شارع نے اس کے بجائے پچیس رکعت پر اکتفا فرمالیا۔ یعنی ظہر و عصر کی دو نمازوں پر جو دن کے نصف اخیر کی نمازیں ہیں اور اسی طرح مغرب و عشاء پر جو شب کے نصف اول کی نمازیں ہیں (اس طرح کہ ظہر کے فرض مع اول و آخر کی چھ سنن مؤکدہ کے دس رکعات اور عصر کی چار رکعات اور مغرب کے فرض و سنت کا مجموعہ پانچ رکعات اور عشاء کے فرض و سنت کا مجموعہ چھ رکعات۔ یہ کل مجموعہ پچیس رکعات ہو گیا۔ نماز فجر کو اس میں شامل نہیں کیا اس کی وجہ آئندہ مذکور ہو گی) ان دو دو نمازوں میں سے ایک اُس نصف کے نصف اول میں (یعنی ظہر کی نماز کو روز کے نصف ثانی کے اول حصہ میں اور مغرب کو شب کے نصف اول کے اول حصہ میں) اور دوسری کو نصف ثانی میں بلکہ اس کے شروع و آخر میں رکھ دیا (یعنی عصر کو روز کے نصف ثانی کے آخر حصہ میں اور عشاء کو شب کے نصف اول کے آخر حصہ میں رکھا)۔

وجہ استحباب تعجیل ظہر و مغرب و تاخیر عصر و عشاء

چنانچہ ظہر کی تعجیل اور عصر کی تاخیر اور مغرب کی تعجیل اور عشاء کی تاخیر کے استحباب سے ظاہر ہے اور اس وضع اور ترتیب سے غرض وہی ہے جو ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ چشم پوشی کرنے والوں کی نظر میں خوبیِ اطراف تمام اجزاء کی خوبی کا کام دیتی ہے۔ اطراف کے وسیلہ سے ان انصاف کا اُسی طرح بھرپور کرنا مقصود ہے۔

> مگر بتخفیف و تسہیل اکنون آن قاعدہ را بیاد آر کہ احکام اضافت بہر دو طرف برابر میرسد و ہر دو طرف در استحقاق آثار نسبت علت مستقلہ می باشند۔ و باز در بارۂ حکمتِ تزائد ثواب جماعت از یک تا بست و پنج[25]، چنانچہ در روایات بخاری و مسلم موجود موعود است اطمینان خود کن۔

ثواب جماعت کا بڑھ کر پچیس تک ہو جانے کی حکمت

مگر اب تخفیف و تسہیل کے لئے اُس قاعدہ کو یاد کرو کہ اضافت کے احکام دونوں جانب میں برابر پہنچتے ہیں اور دونوں طرفیں آثار نسبت کے استحقاق میں علت مستقلہ ہوتی ہیں۔ اور پھر اُس حکمت کے بارے میں بھی غور کرو جو کہ جماعت کے ثواب کا ایک سے بڑھ کر پچیس تک زیادہ ہو جانا بخاری اور

مسلم کی روایات میں موجود ہے جس کا وعدہ کیا گیا ہے۔ اس سے اپنا اطمینان کرلو۔

لیکن چنانکہ با قتضار انقباض وانبساط کہ از شیون جمال اند بدو قوت پے بُردہ ایم، یکی قابضہ و باسطہ دیگر مطاوع آن کہ آنرا منقبضہ ومنبسطہ می توان گفت بہدایت مفہوم جمال در منقبضہ ومنبسطہ تحلیلے دگر یافتیم کہ اصول آن شش صفات انداز صفات سبعہ سوائے ارادہ کہ بقوت قابضہ وباسطہ معبّر شد۔ تفصیل این اجمال ہرچند درخور این اوراق نیست کہ این قطرہ از دریا ہم خواہد گزشت امادر سخنے کہ عاقل را برہ آورد دریغ ہم نباید کرد۔

تحلیل دیگر جس سے چودہ رکعت کے استخراج کے بعد اصل مقصد یعنی گیارہ رکعت کا اثبات مقصود ہے

لیکن جیسا کہ انقباض اور انبساط کے اقتضار سے جو کہ شیون جمال میں سے ہیں۔ ہم نے دو قوتوں کا کھوج نکال لیا۔ ایک قابضہ اور باسطہ۔ دوسری اُس کی مطاوع (جو نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے۔) جس کو منقبضہ اور منبسطہ کہہ سکتے ہیں۔ ایسا ہی مفہوم جمال کی ہدایت سے منقبضہ اور منبسطہ میں ایک اور تحلیل ہم کو دستیاب ہوگئی کہ اُس کے اصول صفات سبعہ میں سے چھ صفات ہیں سوائے ارادے کے جس کی تعبیر قوتِ قابضہ اور باسطہ سے ہوگئی۔ اس اجمال کی تفصیل اگرچہ ان اوراق کے قابل نہیں ہے کہ یہ قطرہ دریا سے بھی بڑھ جائیگا۔ مگر اتنی بات سے جو ایک سمجھدار کو راہ پر لے آئے دریغ بھی مناسب نہیں ہے۔

درہر احداث از خدا باشد یا از بندہ از حیٰوۃ وعلم وقدرت ومشیت وارادہ وکلام نفسی کہ آنرا حدیث النفس ہم اگر گوئیم بجاست، وتکوین ناگزیر ست۔ چنانچہ بدیہی است۔ اگر یکے ہم ازین صفات سبعہ نباشد فعل اختیاری کہ سرمایۂ احداث وایجاد بلکہ عین ایجاد است، صورت نہ بندد۔

سات امہات صفات کا بیان

ہر احداث (یعنی ایجاد) کے لئے جس کا صدور خدا سے ہو یا بندوں سے اُس کے لئے ان صفات[۵] کا ہونا ضروری ہے۔ حیٰوۃ[۱] اور علم[۲] وقدرت[۳] ومشیت[۴] اور ارادہ[۵] اور کلام[۶] نفسی جس کو اگر حدیث النفس بھی

ـــــ ۵ اس موقع پر یہ عرض کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ حضرات متکلمین اہل سنت رحمہم اللہ امہات الصفات آٹھ لکھتے ہیں حیٰوۃ[۱] علم[۲]۔ قدرۃ[۳]۔ ارادہ[۴]۔ سمع[۵]۔ بصر[۶]۔ کلام[۷]۔ تکوین[۸] لیکن حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ (باقی صفحہ ۲۹۷ پر)

کہیں تو بجا ہوگا۔ اور تکوین[۷]۔ چنانچہ بدیہی ہے کہ اگر ان صفات سبعہ میں سے ایک بھی نہ ہوگی تو فعل اختیاری جو اِحداث وایجاد کا سرمایہ بلکہ عین ایجاد ہے صورت پذیر نہ ہوگا۔

(بسلسلہ صفحہ گذشتہ) سات تحریر فرماتے ہیں۔ حیٰوۃ[۱]۔ علم[۲]۔ قدرۃ[۳]۔ مشیت[۴]۔ ارادہ[۵]۔ کلام[۶]۔ تکوین[۷] اس میں ممدوح سمع وبصر کو امہات میں داخل نہیں کرتے۔ مشیت اور ارادہ کو جُدا جُدا دو صفت قرار دیکر ارادہ کی طرح مشیت کو مستقل صفت قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ متکلمین نے مشیت اور ارادہ میں فرق نہیں کیا۔ چنانچہ صاحب شرح عقائد لکھتے ہیں الارادۃ والمشیۃ وھما عبارتان عن صفۃٍ فی الحی توجب تخصیص احد المقدورین فی احد الاوقات بالوقوع جس سے واضح ہے کہ ایک ہی صفت ہے جس کے دو نام ہیں "ارادہ" و "مشیت" اور ان کے مفہوم میں کوئی چیز ایک کو دوسرے سے جدا کرنے والی نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں اپنی بے بضاعتی کے اعتراف کے ساتھ گذارش ہے کہ مجھے حضرت ممدوح قدس اللہ سرہ کا امہات الصفات کی تحقیق پر کوئی مضمون نہ مل سکا۔ جس سے تحقیق کے ساتھ اس بارے میں ممدوح کے نقطۂ نظر کا علم حاصل ہوتا۔ سمع و بصر کے بارے میں تقریر دلپذیر میں اُن کو صفات ذاتیہ کمالیہ میں داخل سمجھتے ہوئے کافی بحث کی ہے۔ لیکن اصل حقیقت جو مطلوب تھی اس پر کوئی صراحت نہ مل سکی۔ اس لئے اب جو کچھ یہ خاکسار سمجھا ہے وہ عرض کرتا ہے کہ حضرت موصوف کی حقیقت شناسی اور ذکاوت طبعی محتاج بیان نہیں جس طرح بعض اسرار وحقائق میں دوسروں سے علیحدہ اپنی ایک مستقل رائے رکھتے ہیں جیسا کہ اسی کتاب میں فرض اور واجب وسنت کی تعریفات کے بارے میں آپ نے اپنی ایک عجیب غریب تحقیق پیش کی ہے جو قدماء کی تعریفات سے مختلف ہے اور اس باب میں آپ کا مشرب ولی اللّٰہی معلوم ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں

مئے تحقیق را از خم مشربہا بروں دیدم خروج از قید مشربہائی کردم چہ می کردم

اور ایک مکتوب میں خود ہی اس شعر کی توضیح ان الفاظ میں فرماتے ہیں "اشارہ است بآں کہ در معانی کہ تعلق بشرائع ندارد تقلید شخصی پسندیدہ نیست"۔ اسی طرح معروضہ بالا صفات میں سے سمع وبصر اور ارادہ ومشیت میں بھی آپ منفرد معلوم ہوتے ہیں۔ وجہ تفرد جو کچھ یہ ہیچمیرز سمجھا ہے وہ یہ ہے کہ اس حقیقت پر سب ہی متفق ہیں کہ سمع وبصر کا تحقق جس حیثیت سے ممکنات میں ہے ذات حق اُس سے بالاتر اور منزہ ہے۔ چنانچہ سمع وبصر کی تعریف یا نشاندہی اس طرح کی جاتی ہے السمع وھی صفۃ تتعلق بالمسموعات والبصر وھی صفۃ تتعلق بالمبصرات فتدرك بھا ادراکاتاما لا علی سبیل التخیّل والتوھّم ولا علی طریق تاثّر حاستہ ووصول ھواءٍ (شرح عقائد نسفی)۔ حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب قدس اللہ سرہ معتزلہ کے رد کی طرف اشارات کرتے ہوئے ان صفات کا تحقق ذات حق میں اس حیثیت کے ساتھ ظاہر فرماتے ہیں والقراٰن متواتر بانہٗ تعالیٰ عالم بالمسموعات والمبصرات یعنی سمیع کے معنی عالم بالمسموعات اور بصیر کے معنی عالم بالمبصرات ہیں۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

ومیدانی کہ این ہمہ سامان درجانب مُحدِث ومُوجِدست کہ با مفعول خود اعنی مُحدَث ومُوجَدْ۔
کہ باعتبار دگر آنرا احادث وموجود نیز گویند، تقابُل تضائف دارد۔ پس این ہمہ سامان در
مقابلۂ ہر حادث اُفتادہ است۔ نظر برین اگر گوئیم کہ در پیش نظر ممکنات از کمالات خود اگر
آوردہ اند ہمین قدر آوردہ واضافتِ مشاہدہ ومکاشفہ اگر ممکنات را حاصل است بہمین قدر
حاصل است بجا باشد۔

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ تمام سامان مُحدِث اور مُوجِد کی جانب میں ہے جو کہ اپنے مفعول یعنی مُحدَث
اور مُوجَد کے ساتھ جس کو دوسرے اعتبار سے حادث اور موجود بھی کہتے ہیں۔ تضایف کا تقابل
رکھتا ہے (تقابل تضایف کی تعریف صفحہ ۱۶۵ پر فٹ نوٹ میں تحریر کی جا چکی ہے) اس لئے یہ
تمام سامان ہر حادث کے مقابلہ میں واقع ہوا ہے۔ اس پر نظر کرتے ہوئے اگر ہم یہ کہیں تو بجا
ہوگا کہ ممکنات کے پیش نظر (حق تعالیٰ شانہ) اپنے کمالات میں سے اگر لائے ہیں تو اتنا
ہی لائے ہیں اور مشاہدے اور مکاشفہ کی اضافت اگر ممکنات کو حاصل ہے تو اسی قدر حاصل ہے

مگر دانستہ باشی کہ جمال ہیئتے است کہ باجتماعِ یک جملہ پیدا می شود، ہمین است کہ
جمال را جمال گفتہ اند، بالجملہ مصداقِ جمال ہیئتے اجتماعی است کہ ہر ہر جزو جملۂ مجتمعہ

(بسلسلہ صفحۂ گذشتہ) اتنی وضاحت کے بعد اب اس سے زیادہ کچھ عرض کرنے کی ضرورت نہیں کہ نتیجہ عیاں ہے۔
یعنی یہ کہ سمع وبصر دونوں صفات علم میں مندرج ہیں۔ اس لحاظ سے گنجائش ہے کہ ان کو امہات میں شمار نہ کیا جائے
ارادہ اور مشیت کے بارے میں جب اپنے وجدان کی طرف ہم رجوع کرتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے کہ کسی شئے کے بمرتبہ
وقوع آنے سے پہلے اُس کی ایک ہیئت ہمارے ذہن میں بطور وجود ذہنی موجود ہو جاتی ہے۔ اسی سے اول مشیت
کا جس کو پسند یا خواہش یا چاہنا یا ما یا وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تعلق ہوتا ہے۔ جس کا ماحصل یہ ہے کہ اس شئے
کو اس طرح واقع ہونا چاہیئے۔ یہی ہیئت مقدور ہے جس کو مشیئت الٰہی جامۂ شیئیت عطا کرنا چاہتی ہے۔
ارادہ اسی کے وقوع کے لئے فی احد الاوقات ایجاب کا مخصص ہوتا ہے۔ اسی کی طرف یہ ارشاد رہنمائی کرتا ہے "انما
امرہ اذا اراد شیئًا ان یقول لہ کن فیکون" اس ارشاد میں ظاہر ہے کہ شیئًا سے شئے موجود فی الخارج مراد نہیں
ہوسکتی ورنہ تحصیل حاصل لازم آئیگی، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اسکو بہ نسبت ارادہ اولیت کا مرتبہ ہونا چاہیئے۔ واللہ اعلم بحقیقۃ صفاتہ وکمالاتہ۔ مترجم

مقوّمِ آن ست۔ وجمال اگر موجب نیاز است باعتبارِ تجلّی ومشاہدہ است، نہ باعتبارِ ذات۔
پس ہر جلوہ کہ از حد تجلّی ومشاہدہ بالاست، خواستگار عبادتش مپندار۔ ہاں این قدر کہ تقابلش
دانستہ، اگر دلدادگان خود را بسخرہ کشد زیباست۔ بالجملہ جمالے کہ بندہ را تا بمشاہدہ آن رسائی
است، وجلوۂ کہ مخلوق را بآن آشنائی است ہمین ہیئت مجموعی امہات صفات سبعہ مذکورہ
است وبس۔ اندرین صورت بیاد قاعدۂ مسطورہ فہمیدہ باشی کہ ہر یکے ازین صفات سبعہ در
خواستگاریِ یک رکعت علّتِ مستقلہ باشد چہ جمال حقیقتے کہ مبدءِ محبت عباد شدہ بر ہر یکے توقفے
دارد۔ پس ہر نیازیکہ بنالیش بر محبت باشد بطرف ہر یک ازین صفات سبعہ رو خواہد داشت
و ہر یک را ازین صفات استحقاق آن نیاز جُداگانہ خواہد بود۔

جمال کو جمال کہنے کی وجہ

مگر یہ بات سمجھ میں آچکی ہوگی کہ جمال ایک ایسی ہیئت کو کہتے ہیں جو کہ اجتماع جملہ (صفات یعنی ایک
دوسرے کے ساتھ جمع ہونے سے) پیدا ہوتی ہے۔ اسی ("جملہ" کی) مناسبت سے جمال کو جمال
کہتے ہیں۔ الحاصل مصداق جمال ایک ایسی ہیئت اجتماعی ہے جس کے پورے مجموعہ کا ہر ہر جزو اُس
کے قوام کا ایک رُکن ہے۔ اور جمال اگر موجب نیاز ہے (یعنی اپنی طرف جھکانے والا ہے) تو تجلّی ومشاہدے
کے اعتبار سے ہے باعتبار ذات کے نہیں۔ اس لئے جو جلوہ ایسا ہے کہ تجلّی اور مشاہدے کی حد سے

جو جلوہ تجلّی اور مشاہدے سے بالاتر ہے وہ خواستگار عبادت بھی نہیں۔

بالاتر ہے اُس کو خواستگارِ عبادت نہ سمجھو۔ ہاں یہ مقدار کہ جس کا تقابُل تم جانتے ہو اگر اپنے
دلدادوں کو اپنی فرمانبرداری کی طرف کھینچے تو زیبا ہے۔ الحاصل وہ جمال جس کے مشاہدے کی
بندے کو رسائی ہے اور وہ جلوہ کہ مخلوق کو جس سے آشنائی ہے صرف یہی ہیئت مجموعی ان ہفتگانہ
اُمّہات صفات مذکورہ کی ہے۔ اس صورت میں اُس قاعدہ مذکورہ بالا کے بپیش نظر جو آپ سمجھ چکے
ہیں ان صفات سبعہ میں سے ہر ایک ایک رکعت کے مطالبہ کے لئے علّت مستقلہ ہوگی۔ کیونکہ
اُس حقیقت کا حال جو بندوں کی محبت کا مبدأ بنا ہے وہ ہر ایک صفت پر ایک توقف رکھتا ہے۔
(کیونکہ ان ہی کے مجموعہ سے اس طرح جمال پیدا ہوتا ہے جیسا کہ کسی چشم غزالیں اور مصحف
عارض، لب لعل وغیرہ کا مجموعہ جمال انسانی کا مبدأ ہوتا ہے۔ لیکن ان میں ہر ایک جزو بذاتِ خود بھی

دلربائی میں یکتا ہوتا ہے شعر

زفرق تابقدم ہر کجا کہ می نگرم ۔۔۔ کرشمہ دامنِ دل می کشد کہ جا اینجاست۔)

تو ہر وہ بندگی جس کی بنا محبت پر ہوگی ان صفات سبعہ میں سے ہر ایک کی طرف، اُس کا رُخ ہوگا اور ان صفات میں سے ہر ایک صفت کو جداگانہ اُس نیاز و بندگی کا استحقاق ہوگا کہ وہ اپنے حسن کی کشش سے بندے کو اُس ذات کی طرف جھکائے جس کی یہ صفت ہے)

پس ازین اگر نظر بر اثنینیت شیون بے نیازی و چارہ سازی علل و معلولات را مضاعف کنیم علل چاردہ[۱۴] خواہند شد۔ و معلولاتِ آن نیز کہ ہمین رکعات اند بچاردہ[۱۴] خواہند رسید۔ بانضمام آن بہ نود و شش رکعتِ سابقہ کہ باقتضائے تضعیفات نافع و ضار بہم رسیدہ بودند نوبت بیکصدودہ[۱۱۰] رکعت خواہد رسید کہ پس از اختصار آن بقاعدہ من جاء بالحسنۃ فلہ عشر امثالھا ہمان یازدہ رکعت بدست می ماند۔ کہ اول در سفر و حضر فرمودہ بودند۔

اس کے بعد جب ہم بے نیازی اور چارہ سازی دونوں شیون کی اثنینیت علل (جو صفات سبعہ مذکورہ ہیں) اور معلولات پر نظر کر کے مضاعف کرتے ہیں تو عَلل چودہ ہو جاتی ہیں اس لئے اُن کی معلولات بھی جو یہی رکعات ہیں چودہ پر پہنچ جائینگی۔ ان کو جب اُن چھیانوے رکعات پر اضافہ کیا جائے گا جو نافِع اور ضار کی تضعیفات کے اقتضار سے حاصل ہوئی تھی تو ایک سو دس[۱۱۰] رکعات پر نوبت پہنچ جائیگی۔ جن کے اختصار کے بعد بقاعدہ مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا (جو ایک نیکی کرے گا اُس کو اس کا دس گنا ثواب ملیگا) وہی گیارہ رکعت حاصل ہوتی ہیں جن کا اول حکم سفرِ و حضر کے لئے دیا گیا تھا۔

مگر چون این قدر دیگر لحاظ کنیم کہ جملہ افعال و تجدیدات مربوط بارادہ اند۔ چنانچہ ہویدا است۔ و ہم آیت یفعل اللہ ما یرید پردہ از روے این شاہد می کشد، خود بخود لائح می شود کہ قبض و بسط کہ از قسم فعل است کار ارادہ است۔ باقی ماند انقباض و انبساط پس ازین خود از احوال صفاتِ ستہ باقیہ خواہد ماند۔ و میدانی علت قریبۂ نیاز ہمین انقباض و انبساط است

چہ رنج و راحت و محبت و انس بفراق و وصال و خوشی و ناخوشیِ محبوب می باشد کہ ہمانا از اقسام انقباض و انبساط است نہ از قسم قبض و بسط، نظر برین نیاز و عبادت را اگر رابطۂ معلولیت است بہمین صفات ستہ است کہ پس از تضعیفیکہ مقتضاء اثنینیۃ دو شان انقباض و انبساط است نوبت بدوازدہ میکشد، و پس از انضمام بنود و شش سابقہ یک صد و ہشت[۱۰۸] می گردند اکنون بحصۂ ہر نصف از انصاف شب و روز بست و ہفت[۲۷] رکعت خواہد آمد و بیاد قاعدہ مسطورہ روایت ثواب بست و ہفت رکعت کہ بہ نسبت نماز جماعت ہم در بخاری و مسلم وغیرہ موجود است موجّہ می شود۔

تحلیل دیگر جس سے نماز جماعت کے ثواب کو ستائیس کے برابر ہونا جو بعض احادیث میں وارد ہے موجّہ کیا گیا ہے۔

مگر جب ہم اس دوسری حقیقت کا لحاظ کریں گے کہ جملہ افعال اور تجدیدات (یعنی وہ سلسلہ جو اخذ اور عطا کا جاری ہے جس کو تجدد امثال کہتے ہیں) ارادے کے ساتھ مربوط ہیں چنانچہ ظاہر ہے اور نیز آیت يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يُرِيْدُ بھی اس راز کو بے نقاب کر رہی ہے تو خود بخود واضح ہو جاتا ہے کہ قبض و بسط جو قسم فعل میں سے ہے ارادے کا کام ہے۔ رہے انقباض و انبساط (جو قسم انفعال میں سے ہیں کہ انقباض ایسی صفت ہے جو مطاوع ہے قبض کی صفت کے اور انبساط مطاوع ہے بسط کے اس لئے وہ بھی ارادے کے ماتحت ہوئی۔ اور جب تضعیف کا عمل ان ہی کی بنا پر کیا گیا ہے تو مقتضائے قیاس یہ ہے کہ ارادہ کو صفات سبعہ کے حساب سے خارج کر دیا جائے) اس کے بعد انقباض و انبساط کا تعلق چھ صفات باقیہ ہی سے قائم رہیگا اور یہ تم جانتے ہو کہ نیاز کی علت قریبہ یہی انقباض و انبساط ہے کیونکہ رنج و راحت اور محبت و انس، محبوب کے فراق اور وصال اور خوشی و ناراضی سے ہوا کرتا ہے کہ وہ سب کچھ انقباض و انبساط ہی کی اقسام میں سے ہیں قبض و بسط کی قسم میں سے نہیں۔ اس کے پیش نظر نیاز و عبادت کو اگر رابطۂ معلولیت ہے تو ان ہی صفات ستّہ سے ہے کہ اُس تضعیف کے بعد جو انقباض و انبساط کی دو[۲] شان کی اثنینیت کا مقتضا ہے نوبت بارہ تک پہنچ جاتی ہے اور چھیانوے سابقہ اعداد کے ساتھ مل کر ایک سو آٹھ ہو جاتی ہیں۔ اب شب و روز کے انصاف میں سے ہر نصف کے حصہ میں ستائیس رکعت آئینگی۔ اور اس قاعدہ مرقو

کے پیش نظر ستائیس رکعت کا ثواب جو بخاری و مسلم میں بہ نسبت نماز جماعت کے موجود ہے پورے طور
پر اُس کی صورت سامنے آجاتی ہے۔

باقی ماند دو امر قابلِ تحقیق یکے آنکہ در اختصارِ رکعات با عدد یکصد و دہ رکعت کار افتاد، و در ہا
تعبیر انصاف از اطراف عدد یکصد و ہشت کہ ربعش بست و ہفت است، ملحوظ آمد وجہ این فرق
چیست۔ دوم اینکہ ظہر و عصر ہمچنین مغرب و عشاء اگر بہم شدہ کار تعبیر یک یک نصف میکنند
بارے نماز صبح بدو اعتبار کار تعبیر دو نصف میکند۔ اگر نماز صبح را از نماز ہائے شب انگارند، چنانچہ
مقتضائے قبلیتش از طلوع ہمین است با عشاء پیوستہ کار تعبیر نصفِ اخیر شب میکند و شاید ہمین
است کہ بر نماز عشاء و صبح کہ با جماعت گزاردہ شوند وعدۂ ثوابِ احیاءِ ہمہ شب فرمودہ اند و اگر
از نماز ہائے روز شمارند چنانچہ اقتضاء بعدیتش از صبح صادق کہ ہمانا مبدء روز است ہمین ست
با نماز ظہر و عصر پیوستہ کار احیاء ہمہ روز خواہد داد۔ نظر برین می بایست کہ اگر ثواب ظہر و عصر و غیرہ
ثواب بست و پنج رکعت بودے ثواب نماز صبح بثواب پنجاہ رکعت برابر آمدے۔ و اگر ثواب
ظہر و عصر و غیرہ بہ بست و ہفت رسیدے ثواب صبح بہ ثواب پنجاہ و چار خود را کشیدے
این چہ سبب ست کہ ثوابِ صبح نیز ہمسنگ ثواب نماز ہائے دیگر ماند بہ پنجاہ یا پنجاہ و چار
نرسید۔

مذکورہ بالا تقریر سے دو سوال پیدا ہوتے ہیں پہلے سوال کی تقریر

باقی رہے دو امر جو قابل تحقیق ہیں ایک یہ کہ رکعات کے اختصار کے بارے میں ایک سو دس کے
عدد سے کام لیا گیا اور انصاف کی تعبیر جو اطراف سے کی گئی اُس کے بارے میں عدد ایک سو آٹھ کہ جس کا
ربع ستائیس ۲۷ ہے ملحوظ رکھا۔ اس فرق کی وجہ کیا ہے۔؟

دوسرے سوال کی تقریر

دوسرا یہ (سوال پیدا ہوتا ہے) کہ ظہر و عصر اور اسی طرح مغرب و عشاء اگر باہم مل کر ایک ایک
نصف کی تعبیر کا کام کر لیتی ہیں تو نماز صبح دو اعتبار سے دو نصفوں کی تعبیر کا کام کر دیتی ہے یعنی اگر نماز
فجر کو رات کی نمازوں میں سے شمار کریں۔ چنانچہ طلوع آفتاب سے اُس کے پہلے ہونے کا سبب
یہی ہے کہ وہ عشاء کے ساتھ شامل ہو کر شب کے نصف آخر کو عبادت سے معمور کر دیتی ہے اور

غالباً اسی پر اُس وعدہ کی بنا ہے کہ نماز عشاء و صبح اگر جماعت کے ساتھ ادا کی جائے تو تمام رات
جاگ کر عبادت کرنے کا اجر مرحمت فرمایا جائیگا۔ اور اگر اس کو دن کی نمازوں میں محسوب کریں
جیسا کہ اُس کے صبح صادق سے جو کہ دن کا مبدأ ہے بعد ہونے کا اقتضاء ہے تو اس کا اثر بھی
یہی ہے کہ وہ نماز ظہر و عصر کے ساتھ مل کر تمام دن کی عبادت کا کام کریگی۔ اس پر نظر کرتے ہوئے
یہ چاہیئے تھا کہ اگر ظہر و عصر وغیرہ کا ثواب پچیس ۲۵ رکعت ہوتا تو صبح کی نماز کا ثواب پچاس رکعت کے
برابر ہوتا اور اگر ظہر و عصر وغیرہ کا ثواب ستائیس رکعت پر پہنچتا تو نماز صبح کا ثواب چون ۵۴ تک
پہنچ جاتا۔ اس کا کیا سبب ہے کہ صبح کی نماز کا ثواب بھی دوسری نمازوں کے ہموزن رہا اور پچاس ۵۰
یا چون ۵۴ تک نہ پہنچا۔

شرح معمائے اول این ست کہ افعال متعدیہ دست بدو دامن آویختہ اند۔ یکے فاعل کہ
باعتبار آن وصف صدور بدست آوردہ۔ دوم مفعول کہ بلحاظ آن صفت وقوع و تعلق
بہم رسانیدہ۔ مگر چنانکہ حرکتِ قطعی در افعالِ ما از وقوعات متتابعہ صورت بندد، ہمچنان زمانہ
در افعالِ خداوندی از تعلقاتِ متواردہ بوجود آید۔ بلکہ حقیقت زمانہ حرکتِ قطعی صفتے از صفاتِ
خداوندی خصوصاً صفتِ وجود است، کہ مسافتِ آن ہمین امثالِ ممکنات است۔ چنانکہ
از اشارہ کہ دربارۂ تجدد امثال گذشتہ دانستہ باشی۔ بالجملہ حقیقتِ زمانہ کہ بیش از تجدد
نیست از تعلقاتِ متواردہ صورت بندد۔ ورنہ در جانب صدور ثبات و وحدت است نہ تکثر و
تجدد۔ آرے متعلقات بصیغۂ مفعول کثیر اند، و بدین وجہ منشاء تجدد می توانند شد۔

تمہید جواب سوال الاول

پہلے معمہ کی شرح یہ ہے کہ افعال متعدیہ کا ہاتھ دو دامنوں کو سنبھالتا ہے۔ ایک فاعل جس
کے اعتبار سے اُن کو وصف "صدور" حاصل ہوتا ہے۔ دوسرا مفعول جس کے لحاظ سے اُن کو
"وقوع" اور "تعلق" کا وصف حاصل ہوتا ہے۔ مگر جس طرح کہ ہمارے افعال میں حرکت قطعی پے در پے
(یعنی مسلسل) "وقوعات" سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اسی طرح افعال خداوندی میں زمانہ پے در پے اور
مسلسل وارد ہونے والے تعلقات سے وجود میں آتا ہے۔ بلکہ حق تعالیٰ کی صفات میں سے کسی صفت

تشریح حقیقت زمانہ

خصوصاً صفت وجود کی حرکت قطعی[57] ہی زمانہ کی حقیقت ہے۔ کہ ممکنات کی امثال اُسی کی مسافت ہوتی ہیں (جیساکہ شعلہ جوّالہ کا دائرہ یعنی لکڑی کا ایک سرا اگر آگ سے مشتعل کرکے گھمایا جائے تو ایک دائرہ ظہور پذیر ہوجاتا ہے جس کی حقیقت اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ وہ اس حرکت قطعی کی جو اُس نقطے سے صادر ہورہی ہے مسافت ہے) جیساکہ اُس اشارے سے جو تجدُّد امثال کے بارے میں (صفحہ ۲۶۹ میں) گذرچکا ہے۔ آپ سمجھ چکے ہونگے۔ الحاصل حقیقت زمانہ جو تجدد سے زیادہ نہیں ہے اُن تعلقات سے جو پیہم وارد ہونے والے ہیں ظاہر ہوتی ہے۔ ورنہ صدور کی جانب میں (جو ذات حق جل شانہ ہے) ثبات اور وحدت ہے نہ تکثُّر و تجدُّد۔ ہاں متعلَّقات (بفتح اللام) بصیغۂ مفعول کثیر ہیں اور اس وجہ سے وہ تجدُّد کا منشأ ہوسکتے ہیں۔

چوں این قدر دانستی دیگر بدان کہ قبض و بسط کار فاعل است، وانقباض و انبساط کار مفعول۔ آنرا جہتِ صدور بکار است، واین را جہتِ وقوع درکار۔ آن بالائے زمانست، واین زیر دامان آن۔ با اول زمانہ نسبتِ آلہ بفاعل دارد، و با ثانی نسبتِ آلہ بہ منفعل پس جائیکہ نظر بر زمانہ باشد و توزیع و تقسیم زمانوی مدنظر بود آنجا ارادہ راکہ کارپرداز قبض و بسط است، نہ مورد انقباض و انبساط، در حساب آوردن و باعتبار اثنینیت قبض و بسط حق اورا مضاعف و مکرر گرفتن خبر از سوءِ فہم و غلط فہمی میدہد۔ کہ ازان متعالے عن العیوب علام الغیوب نباید۔

جب تم یہ بات سمجھ چکے تو اب ایک اور بات سمجھو کہ قبض اور بسط کام فاعل کا ہے اور انقباض و انبساط مفعول کا۔ اُس کے لئے (یعنی قبض و بسط کے لئے) جہت (یعنی حیثیت) صدور کی درکار ہے اور اس کے (یعنی انقباض و انبساط) کے لئے جہتِ وقوع۔ وہ زمانہ سے بالاتر ہے۔ اور یہ زمانہ کے زیرِ دامن۔ اول (یعنی قبض و بسط) کے ساتھ زمانہ وہ نسبت رکھتا ہے جو آلہ اپنے فاعل کے ساتھ

[57] حرکت قطعی سے مراد ہے مظاہر میں اس کا مسلسل اور پے در پے ظہور۔ حرکت بمعنی انتقال مکان وجود لامتناہی میں محال جس کو حرکت یعنی توسط کہتے ہیں اور یہ محسوسات میں سے ہے یہ مراد نہیں ہوسکتی ۱۲ مترجم

رکھتا ہے اور دوسرے (یعنی انقباض و انبساط) کے ساتھ وہ نسبت رکھتا ہے جو آلہ منفعل کے ساتھ رکھتا ہے۔ تو جہاں کہ نظر زمانہ پر ہوگی اور ترتیب و تقسیم زمانوی مدنظر ہوگی، وہاں ارادے کو جو کہ صفات قبض و بسط کا انجام دینے والا کارکن ہے نہ کہ مورد انقباض و انبساط کا حساب میں لانا اور قبض و بسط کی اثنینیت کے اعتبار سے اُس کے حق کو دوگنا اور مکرر لینا مناسب نہیں کہ یہ سوءِ فہمی اور غلط فہمی کی اطلاع دیتا ہے جو اُس ذات کے شایان نہیں جو ہر عیب سے بالا و برتر اور علام الغیوب ہے۔

ومیدانی کہ در تضاعف ثواب از یک تا بست و پنج یا بست و ہفت نظر بہمین تقسیم و توزیع زمانی است۔ چہ اگر وعدۂ بست و پنج یا بست و ہفت ست بدین نسبت ست کہ درین قدر زمانہ کہ نصف روز یا نصف شب ست بمقابلہ نعماءِ الٰہی و جزاءِ خداوندی کہ بواسطہ این قدر زمانہ بما رسیدہ می بایست کہ از اول تا آخر مشغول عبادت بودہ باین قدر رکعات از عہدۂ بندگی بدر آمدندے چوں این عہدہ برآئی اکنون بہ نمازِ عصر و ظہر و نماز مغرب و عشاء تعلق گرفت، وآن کار بزرگ ازین دو نماز انجام رسید، می بایدکہ آن ثواب کہ بر آن متفرع می شود اکنوں بہمین خدمت ارزانی داشتہ شود۔ مگر ہویداست کہ نعماء و ضراءکہ درین صورت علت موجبہ اند ہمہ از مظروفات زمانہ اند، نہ آنکہ از زمانہ بجانب بالاست۔ نظر برین در اعطاءِ ثواب این خدمت نظر بر عدد یکصد وہشت کردن لازم آمد، و رخصتِ گرفتنِ یک صد و دہ نشد۔

اور تم جانتے ہو کہ ثواب کے کئی گنا ہونے میں یعنی ایک سے پچیس یا ستائیس تک پہنچ جانے میں اسی تقسیم و ترتیب زمانی پر نظر ہے۔ کیونکہ اگر پچیس یا ستائیس کا وعدہ ہے تو وہ اسی نسبت سے ہے کہ اس قدر زمانہ میں جو کہ نصف روز یا نصف شب ہے نعمتہائے الٰہی اور جزائے خداوندی کے مقابلہ میں جو اس قدر زمانے کے واسطے سے ہم پر پہنچیں چاہیئے تھا کہ ہم اول سے آخر تک مشغول بعبادت رہ کر اتنی رکعات کے ذریعہ سے اپنی بندگی کی ذمہ داری کو پورا کرتے۔ لیکن چونکہ یہ عہدہ برآئی اب نمازِ عصر و ظہر اور نماز مغرب و عشاء سے متعلق ہوگئی اور وہ بڑا کام ان دو نمازوں سے انجام کو پہنچ گیا اس لئے یہ ہونا چاہیئے کہ وہ ثواب جو اُس (پورے وقت) پر متفرع ہوتا ہے اب اسی خدمت پر مرحمت

فرمادیا جائے۔ مگر ظاہر ہے کہ نماز و ضرار (راحت و کلفت جو حاصل عطا و سلب ہے) جو کہ اس صورت میں علّتِ موجبہ ہیں یہ سب منظروفات زمانہ میں سے ہیں ایسا نہیں ہے کہ زمانہ سے بالاتر جانب میں ہوں اس امر کے پیش نظر اس خدمت کا ثواب عطا کرنے میں ایک سو آٹھ کا عدد سامنے رکھنا لازم ہوگیا اور ایک سو دس کے اختیار کرنے کی صورت مناسب نہیں ہوئی۔

ودر اختصار رکعات از یازدہ بکم نظر بر تجدّد زمانی و تقسیم و توزیع بر زمانہ نبود۔ بلکہ حقوق مطلقہ را خواہ از آنِ مالک باشد' یا از آنِ جمیل' حق قابض باسط باشد' یا منقبض و منبسط' بہم ادغام کردن میخواستند وانچہ از تقابل یازدہ رکعت بیازدہ ساعت از شب و روز مذکور شد' نہ باین اعتبار ست کہ این قدر زمانہ ازان طرف بکار بندہ محتاج آمدہ بجلدوئے آن ہمین قدر رکعات بجا باید آوردہ۔ حاشاو کلا کدام ابلہ است کہ باین چنین خیالات دلی خود را بیالاید۔ از دیوانہ تا عاقل ہمہ میدانند۔ و آنانکہ نظر بر سطور گذشتہ انداختہ اند بتحقیق دانستہ باشند۔ نفسے نمی رود کہ نعمتے بلکہ صد نعمت ازاں طرف نمی آیند از سعدی شنیدہ باشی نفسے کہ فرو می رود ممد حیات است و آنکہ بر می آید مفرح ذات۔

اور اختصار رکعات کے گیارہ تک پہنچانے میں تجدد زمانی اور زمانہ پر تقسیم و ترتیب مطمح نظر نہیں رکھی گئی، بلکہ حقوق مطلقہ کو خواہ وہ حق مالک ہو یا مطالبہ جمیل، حق قابض و باسط ہو یا حق منقبض و منبسط ایک دوسرے کے ساتھ ادغام کرنا چاہتے تھے۔ اور وہ جو تقابل گیارہ رکعات کا شب و روز میں سے گیارہ ساعت کے ساتھ مذکور ہوا وہ اس اعتبار سے نہیں کہ اُس جانب کا اس قدر زمانہ بندۂ محتاج کے کام میں آگیا۔ اُس کے معاوضہ میں اس قدر رکعات بجالائیں (اور سمجھ لیں کہ خدا کے حق سے سبکدوش ہوگئے) حاشا و کلّا۔ کون احمق ہے جو اس قسم کے خیالات سے اپنے قلب کو آلودہ کرے گا۔ دیوانہ سے عاقل تک سب جانتے ہیں اور جن لوگوں نے کہ سطور گذشتہ پر نظر ڈالی ہوگی انہوں نے تحقیق کے ساتھ (حقیقت کو) سمجھ لیا ہوگا کہ ایک سانس بھی ایسا نہیں گذرتا ہے کہ ایک نعمت بلکہ سو نعمتیں اُس طرف سے نہیں آتیں۔ تم نے سعدی سے سنا ہوگا کہ

"جو سانس کہ اندر جاتا ہے وہ زندگی کو مدد پہنچانے والا ہے اور جو باہر نکلتا ہے وہ ذات انسانی کو فرحت پہنچانے والا"

بلکہ باعث این تقسیم تزاحم حقوقِ خالقِ کائنات، و حوائج بندۂ سراپا حاجات است اشتغال بہر دو کار از بندۂ ناچار دشوار بود' بضرورت آنکہ افعال را از زمانہ ناگزیر است تحدید قدرے ازان ضرور افتاد۔ ورنہ اقتضاء اجتماعِ این دو علت ہمین بود کہ حقوق ہر دو علّت معاً ادا کردہ شوند۔ غرض اینجا کہ نظر بر زمانہ است' وقتِ ادائے حق است' و آنجا وقتِ طلبِ آن آنجا مقتضی بصیغۂ فاعل زمانی ست چنانچہ روشن شدہ' واینجا مقتضی بصیغۂ مفعول زمانی است' چنانچہ ہویدا است۔ و ازین تا آن فرقیست کہ خود میدانی۔ چون کلام ما در اوّل بود ازین تقسیم نقض تقریر ما نتوان شد۔

بلکہ اس تقسیم کا باعث حقوق خالق کائنات اور بندۂ سراپا حاجات کی حوائج کا ٹکراؤ ہے۔ دونوں کام میں مشغولیت (کہ حقوق خداوندی کی ادائگی کے لئے مشغول بعبادت بھی رہیں اور اپنی ضروریاتِ زندگی کے پورا کرنے کے لئے جد و جہد بھی جاری رکھیں) بندۂ ناچار سے دشوار تھی۔ اور اس ضرورت کے ماتحت کہ افعال کے لئے زمانہ سے چھٹکارا نہیں ہو سکتا تو کچھ نہ کچھ اس میں سے حد بندی کرنے کی ضرورت پڑی ورنہ ان دونوں علتوں کے جمع ہو جانے کا اقتضاء یہی تھا کہ دونوں کے حقوق ایک ساتھ ادا کئے جائیں۔

غرض کہ یہاں نظر زمانہ پر ضرور ہے مگر اس جہت سے کہ وہ "ادائے حق" کا وقت ہے۔ اور وہاں نظر اُس کی طلب کے "وقت" پر ہے۔ وہاں مقتضی بصیغۂ فاعل زمانی ہے۔ جیسا کہ واضح ہو چکا ہے اور یہاں مقتضی بصیغۂ مفعول (نصف روز یا نصف شب وغیرہ) زمانی ہے جو ظاہر بات ہے۔ اور اس میں اُس میں جتنا بڑا فرق ہے وہ محتاج بیان نہیں۔ چون کہ ہمارا وہ کلام پہلے مبحث سے متعلق تھا اسلئے اس تقسیم سے ہماری اُس تقریر پر نقض وارد نہیں ہوتا۔

وآنکہ در تحلیلِ جمیل صفۃ ارادہ را بیک سو نہادند' واز کار او کہ "فعل" بود حسابے نکردند۔ فقط بر

انفعالاتِ صفاتِ ستۂ باقیہ مجازاتِ زمانی را مقرر داشتند، و در تحلیلِ نافع و ضار نظر بر کار ارادہ ہم گماشتند، حالانکہ اینجا ہم کارِ او ہمان فعل ست نہ انفعال، نیز نظر بہمان نفعار و ضرار او زمانیست نہ فقط بر کمال آن ذوالجلال۔

جمیل کی تحلیل میں صفت ارادہ کو نہ محسوب کرنے پر اشکال کی تقریر

اور وہ عمل جو جمیل کی تحلیل میں ہم نے کیا تھا۔ یعنی صفت ارادہ کو ہم نے ایک طرف کر دیا۔ (جس کا بیان صفحہ ۳۰۱ پر ہے ۱۲) (یعنی صفات سبعہ میں سے ارادہ کو محسوب نہ کیا) اور اُس کے کام سے جو فعل تھا (یعنی مقابلِ انفعال) کوئی حساب نہ کیا۔ صرف صفات ستّہ باقیہ کے انفعالات پر (یعنی ان صفات کے فعل سے منفعل ہو کر جو صفات ممکنہ میں پیدا ہوتی ہیں) مجازات زمانی (یعنی عبادات وقتی) کو مقرر کیا اور نافع و ضار کی تحلیل میں ارادے کے کام کو بھی ملحوظ رکھا ہے۔ حالانکہ یہاں بھی اُس کا کام وہی فعل ہے نہ انفعال۔ نیز اُسی نعمار و ضرار پر نظر کر کے اُس کو زمانی کہنا چاہئے نہ کہ صرف کمال حق تعالیٰ شانہ کی جہت ہی ملحوظ رکھی جائے (کہ ارادہ بھی صفات کمالیہ میں سے ہے)۔

جوابش این است کہ در اعطار و سلب دو نسبت تعبیر کردہ اند مگر مقصود بالذات نسبتی است کہ یک طرفش معطیٰ لہ است و یک طرف معطی و عطا، نہ آن نسبت کہ درمیان مُعطی و عطار متحقق می شود۔ این جا فعلِ معطی و انفعالِ عطا، بہم شدہ یک طرف نسبت می کردند و بدین سبب احکام نسبت بہر دو می رسند و پس از قبض و بسط و انقباض و انبساطیکہ در شیون جمیل می باشد، اگرچہ نسبتے دیگر فیما بین منقبض و منقبض عنہ و منبسط و منبسط الیہ پیدا شود، مگر نہ آن داخل در مفہوم قبض و بسط است، و مصداق آن و مقصود بالذات ازان۔ بلکہ مصداق آن ہمانست کہ درمیان قابض و منقبض و باسط و منبسط جا گرفتہ۔

تقریر جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اعطار و سلب میں دو نسبت تعبیر کی ہیں، مگر مقصود بالذات ایک ہی نسبت ہے کہ اُس کی ایک جانب معطیٰ لہٗ ہے اور ایک جانب معطی و عطار۔ وہ نسبت مقصود نہیں جو کہ معطی اور عطار کے مابین متحقق ہوتی ہے۔ یہاں فعل مُعطی کا، اور انفعال عطار کا جمع ہو کر نسبت کی

ایک طرف بنتے ہیں اور اس سبب سے نسبت کے احکام دونوں پر پہنچتے ہیں، اور اُس قبض و بسط اور انقباض و انبساط کے بعد جو کہ شیون جمیل میں ہوتا ہے اگرچہ ایک دوسری نسبت منقبض اور منقبض عنہ اور منبسط و منبسط الیہ کے مابین پیدا ہو جائے۔ مگر نہ وہ مفہوم قبض و بسط میں داخل ہے اور نہ اُس کا مصداق اور نہ اُس سے مقصود بالذات۔ بلکہ اُس کا مصداق وہی ہے جو کہ قابض و منقبض اور باسط و منبسط کے مابین قرار پکڑے ہوئے ہے۔

و ہمین ست کہ درین جا ضرورتِ مفعولِ ثانی نیفتادہ، و در اعطار و سلب نسبت مقصودہ نسبت فیما بین معطی و عطا و سالب و مسلوب نیست۔ بلکہ این نسبت بہر نسبت مقصودۂ مذکورہ آلہ الیست کہ بے آن وجود آن نسبت متصور نیست۔ و ازین جاست کہ اعطار و سلب متعدی بدو مفعول آمد۔ و ازین جا دانستہ باشی نسبتے کہ فیما بین منقبض و منقبض عنہ و منبسط و منبسط الیہ پیدا میشود آن در کدام مرتبہ از مراتب است۔ الغرض آن بجائے خود نسبتے است جداگانہ، و نسبت اولیٰ نسبتے است بجائے خود مستقل مثل آن دو نسبت کہ از یک مفہوم اعطار می برآیند یکے در مفہومیت خود محتاج دگر نیست۔ گو باعتبار وجود دست نگر دگر باشد۔

اور یہی سبب ہے کہ اس موقع میں مفعول کی ضرورت نہیں پڑتی اور اعطار و سلب میں نسبت مقصودہ وہ نسبت نہیں ہے جو مُعطی و عطار اور سالب و مسلوب کے مابین ہے۔ بلکہ یہ نسبت اُس مذکورہ نسبت کے لئے جو مقصود ہے ایک ایسا آلہ ہے جس کے بغیر اُس نسبت کا وجود متصور نہیں ہوتا اور یہیں سے یہ بات پیدا ہوئی کہ اعطار و سلب متعدّی بدو مفعول آتا ہے اور اس موقع سے یہ بھی سمجھ جاؤ گے کہ جو نسبت کہ مابین منقبض و منقبض عنہ اور منبسط و منبسط الیہ کے پیدا ہوتی ہے وہ مراتب میں سے کون سے مرتبہ میں ہے۔ الغرض وہ ایسی نسبت ہے جو بجائے خود ایک جداگانہ نسبت ہے۔ اور پہلی نسبت بجائے خود مستقل ہے۔ اُن دو نسبتوں کی طرح جو کہ ایک مفہوم اعطار سے برآمد ہوتی ہیں اپنی مفہومیت میں ایک دوسرے کی محتاج نہیں ہے گو وجود کے اعتبار سے ہر ایک، دوسرے کی دست نگر ہو۔

اکنون بشنو که منشاء عبادت در جمیل اگر امر سیت زمانی، همان نسبت ثانی ست - که باعتبار
وجود موقوف بر اولیٰ است مثل توقف وجود نهار بر طلوع شمس - نه باعتبار مفهوم تا نسبت
اولیٰ را یکے از دعائم احد المنسوبَین قرار داده احکام نسبت ثانیه را بجانب منسوبَین نسبتِ
اولیٰ برند، بلکه ضرور است و پُر ضرور است که این جا احکام نسبت ثانیه را تا منقبض و منبسط
که یکے از اطراف این نسبت است، و هم طرفے از دو طرف نسبت اولیٰ، رسانند - و بالا
نه برند - و در اعطاء و سلب چوں قصّهٔ دگر گونست که خود نسبت اولیٰ یکے از اطراف ثانی نسبت
ورنه ازین چه کم که ماخوذ است در اطرافِ آن، لاجرم احکام نسبت ثانیه را ترقی تا معطی و
سالب ضروری ست - فقط بر عطاء و مسلوب اکتفا نباید کرد - والله اعلم بحقیقة الحال -
این ست مابه الافتراق، اگر فهم داری - ورنه زلّاتِ لفظیه که ازین حیران درین مزلت
الاقدام بوقوع آمده باشد، در اثناء راه از پا افگنده تا بمقصود اصلی رسیدن نخواهد داد -

اب سنو صفت جمیل میں منشاء عبادت اگر کوئی زمانی امر ہے تو یہی نسبت ثانی ہے جو باعتبار
وجود نسبت اولیٰ پر موقوف ہے - جیسے دن کا وجود موقوف ہے طلوع شمس پر - باعتبار مفہوم کے
نہیں کہ نسبت اولیٰ کو نسبت کی دونوں جانبوں میں کا ایک مستقل رکن قرار دے کر نسبت ثانیہ
کے احکام کو نسبت اولیٰ کے منسوبین پر لے جائیں - بلکہ ضروری اور نہایت ضروری ہے کہ
کہ یہاں نسبت ثانیہ کے احکام کو منقبض اور منبسط تک جو کہ اس نسبت کی اطراف میں سے بھی
ایک طرف ہے اور نسبت اولیٰ کی ہر دو طرف میں سے ایک طرف بھی ہے پہنچا دیں اور اوپر نہ
لے جائیں - اور چونکہ اعطاء و سلب میں دوسری نوعیت کا قصہ ہے کہ یہاں نسبت اولیٰ (یعنی نسبت
مابین معطی و عطیه) ثانی کے اطراف میں سے ایک طرف ہے - ورنہ کم از کم اُس کے
اطراف میں ماخوذ ہے تو لازم طور پر نسبت ثانیہ کے احکام کو معطی و سالب تک بڑھا لیجانا
ضروری ہے - فقط عطاء اور مسلوب پر اکتفا نہیں کرنا چاہیئے - واللہ اعلم بحقیقة الحال - یہ ہے وہ
نکتہ جو دونوں کا فرق واضح کرتا ہے اگر فہم رکھتے ہو - ورنہ لفظی فرو گذاشتیں جو کہ اس حیران سے

ایسے میدان میں جو اقدام کو تھکا کر ڈگمگا دیتا ہے پیش آئی ہوں گی - دوران راہ میں ہی اوندھے منہ
گرا کر مقصود اصلی تک نہ پہنچنے دینگی -

چون ازین خرخشها جان بسلامت بردیم و گوهر مقصود بکف آوردیم وقت آنست که درین
جام جهان نما توجیه هی خمس و خمسون بطوریکه "نه پیاله بشکند و نه باده ریزد" پیش
نظرت کشیم - در تقریر گذشته بذهنت نشسته باشد که عللِ مقتضیهٔ پنجاه رکعت خواه از
شیونِ مالک باشد یا از شیونِ جمیل زمانه همه را پیش دست ست - کار همه ازین ره می رود -
نظر برین مطابقت زمانی لازم آمد و مقابله زمانی ضرور افتاد - آن طرف اگر مالک و جمیل
باعتبار تعدد شیون و تجدد افعال به پیرایهٔ پنجاه علل مستقله سر می آرد، این طرف نیز باید
خدمتیکه مقابل آن دو اسم پاک نهاده اند به پنجاه عدد معدود باشد - مگر دانی که تعدّد
شیون و تجدّد افعال اسماء حسنیٰ اگر بظهور می آید بواسطهٔ زمانه ظهور می آید - چنانچه از مراعات
ساعات که بگذشت بشناخته باشی و بدین وجه به یقین می پیوندد که این تعدّد و آنهم تا
پنجاه در حقیقت از اوصاف زمانه است نه اوصاف اسماء حسنیٰ - درین بحث از اسماء
حسنیٰ فقط دو اسم مالک و جمیل بکار آمده - و دانی که تعدّد آن باعتبار ذات چه قدر است -

هی خمسٌ و خمسون کی توجیہ

جب[۵۷] اُن خرخشوں سے ہم عافیت کے ساتھ اپنی جان بچا لائے اور گوہر مقصود بھی حاصل
کر چکے تو اب وہ وقت آگیا ہے کہ اس جام جہاں نما میں ھی خمسٌ وّ خمسون کی توجیہ بقول
شخصے "نہ پیالہ بشکند نہ بادہ ریزد" کے طور پر آپ کے پیش نظر کر دیں -
گذشتہ تقریر سے آپ کے ذہن میں بیٹھ گیا ہوگا کہ پچاس رکعت کا اقتضاء رکھنے والی علّتیں
خواہ مالک کی شیون میں سے ہوں یا جمیل کی سب ہی کو زمانہ سے سابقہ پڑتا ہے اور سب کا
کام اسی راہ سے نکلتا ہے - اس کے پیش نظر مطابقت و مقابلۂ زمانی ضروری و لازمی ہوا - اُس
طرف اگر مالک اور جمیل تعدّدِ شیون اور تعدّدِ افعال کے اعتبار سے پچاس مستقل علّتوں کے

۵۷ یہ اس اصل اشکال کا جواب ہے جس کی تقریر اس مضمون حاشیہ کے شروع میں کی گئی ہے - دیکھو صفحہ ۲۶ ۱۲ مترجم

پیرایہ میں سرابھارتے ہیں تواس طرف بھی جاہیئے کہ جو خدمت ان دو مقدس اسموں کے مقابل رکھی ہے اُس کی شمار پچاس ہو۔ مگر تم جانتے ہو کہ تعدُّدِ شیون اور تجدُّدِ افعال اسمارِ حسنیٰ کا اگر جلوہ افروزی کرتا ہے تو بواسطۂ زمانہ ہی کرتا ہے۔ چنانچہ ساعات کی مراعات کے سلسلہ میں جو بیان گذر چکا ہے اُس سے آپ پر واضح ہو چکا ہوگا اور اسی وجہ سے یہ امر یقینی ہو جاتا ہے کہ یہ تعدُّد اور وہ بھی پچاس تک زمانہ ہی کے اوصاف میں سے ہے، اسمار حسنیٰ کے اوصاف میں سے نہیں۔ اس بحث میں اسمار حسنیٰ میں سے فقط دو اسم مالک اور جمیل کام میں آئے ہیں اور تم جانتے ہو کہ اسمار حسنیٰ کا شمار ذات کے اعتبار سے کس قدر ہے۔

(واگر ازین مرتبہ ہم نظر بالا کنیم مالك وجمیل در اسم حمید مجتمع می شوند، وآنجا این تعدد ہم بوحدت می انجامد۔ بالجملہ این تعداد اگر بہم رسیدہ از زمانہ بہم رسیدہ، وسرمایۂ این مقدار اگر ہست ہمین تعدد وتجدُّدِ ساعات وانصافِ آنہاست۔ چنانچہ از عنوان این تحریر ہویداست اندرین صورت اگر اختصارِ پنجاہ بہ پنج کردہ باشند چنانچہ فرمودہ اند ھی خمس وخمسون اختصارِ پنجاہ وقت بہ پنج وقت فرمودہ باشند، نہ آنکہ پنجاہ رکعت را بہ پنج رسانیدہ باشند تا عاقلے درحیرت افتد کہ اینجا پنجاہ رکعت بیازدہ رکعت آوردہ اند نہ آنکہ پنجاہ رکعت را بہ پنج رکعت سپردہ اند۔)

اور اگر اس مرتبہ سے بھی ہم نظر بلند کرلیں تو واضح ہو جائیگا کہ مالک اور جمیل (دونوں) اسم حمید میں مجتمع ہو جاتے ہیں۔ یہاں آکر اُس تعدُّد کا انجام بھی وحدت ہو جاتا ہے۔ الحاصل یہ تعدُّد اگر پہنچا ہے تو زمانہ ہی سے بہم پہنچا ہے اور اس مقدار کا سرمایہ اگر ہے تو وہی ساعات کا تعدُّد اور تجدُّد اور اُن کے نصف حصّے ہیں۔ چنانچہ اس تحریر کے مقدمات سے واضح ہو چکا ہے۔ تو اس صورت میں اگر اختصار پچاس کا پانچ سے کر دیا گیا ہو (بقاعدہ من جاء بالحسنۃ فلہ عشر امثالھا) تو بحسب قیاس ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے ھی

ھی خمس و خمسون میں اختصار پچاس وقت کا پانچ وقت کا مراد ہے

خمسٌ وخمسون (یہ پانچ اور پچاس ہیں) اس ارشاد میں اختصار پچاس وقت کا پانچ وقت سے فرمایا گیا ہے نہ یہ کہ پچاس رکعت کو گھٹا کر پانچ پر پہنچا دیا گیا ہے کہ ایک سمجھدار حیرت میں جا پڑے کہ یہاں پچاس رکعت کو گیارہ پر لائے ہیں۔ نہ یہ کہ پچاس رکعت کو پانچ پر لائے ہوں۔

(وشرح معمّارِ ثانی این ست۔ چنانکہ تکثر اطراف نسبت واحدہ موجب تکثر احکام نسبت می شود۔ چنانچہ گزشت۔ ہمچنین وحدتِ اطراف نسبتین یا نسب اگر از یک جنس باشند موجب اتحاد احکام ووحدت آثار نسب میگردد۔ نمیدانی کہ اگر در نمازے دو سہو یا زیادہ کند سجدۃ السہو از قدر خود نیفزاید۔ در یک رمضان اگر دو فعل موجب کفارہ کردہ کفارہ بجا آوردن خواہد، یک کفارہ کافی ست۔ دو سرقہ موجب قطع کردہ اگر گرفتار آید یک دست او باید برید۔ علی ہذا القیاس وجہ این ادغام واندماج بجز این چیست کہ منسوب واحد است اگرچہ نسب متعدد گردیدہ اند۔ اعنی فاعل ہمون یک است اگرچہ افعال کثیرہ برروئے کار آوردہ وعتق ہمہ غلام از اعتاق احد الشریکین نیز ہمین طرف رو دارد۔)

دوسرے سوال کا جواب

(دوسرا اشکال یہ تھا کہ صبح کی نماز کس طرح دو جانبوں یعنی نصف ثانی شب اور نصف اول روز میں محسوب ہوتی ہے۔ اب اس کا حل شروع کرتے ہیں) اور دوسرے معمّے کی شرح یہ ہے کہ جس طرح نسبت واحدہ کی اطراف کا تکثُّر (یعنی کثیر ہونا) احکام نسبت کے تکثُّر کا موجب ہوتا ہے جس کا بیان مفصل گذر چکا ہے۔ اسی طرح دو یا دو سے زائد نسبتوں کی اطراف کی وحدت اگر وہ ایک ہی جنس کی ہوں اُن نسبتوں کے اتحادِ احکام اور وحدتِ آثار کی موجب ہوتی ہے۔ تم نہیں جانتے کہ اگر کسی نماز میں دو یا دو سے بھی زیادہ سہو ہو جائیں تو سجدۂ سہو اپنی مقدار سے نہیں بڑھتا۔ ایک رمضان میں اگر کوئی شخص دو فعل موجب کفارہ کا مرتکب ہو کر کفارہ ادا کرنا چاہے تو ایک کفارہ کافی ہے۔ اگر کوئی ایسی دو چوریوں کا مرتکب ہو کر گرفتار ہوگا جو

دو یا دو سے زائد نسبتوں کی وحدت اطراف اگر ایک ہی جنس کی نسبتیں ہوں تو ان کے احکام و آثار میں وحدت کا موجب ہوتی ہے

مثالیں

موجب قطع ید ہو تو اس کا ایک ہاتھ کاٹا جائے گا۔ علی ہذا القیاس۔ اس ادغام اور ایک کر دینے کی وجہ سوائے اس کے اور کیا ہے کہ منسوب واحد ہے اگرچہ نسبتیں متعدد ہو گئیں یعنی فاعل وہی ایک ہے۔ اگرچہ افعالِ کثیرہ کا اُس سے صدور و ظہور ہوا۔ اور دو شریکوں میں سے ایک کے آزاد کر دینے سے غلام کا پورا آزاد ہو جانا بھی اسی طرف رُخ رکھتا ہے۔

تفصیل این اجمال اگر ہوس داری بشنو کہ ہر فعل را از مرتبۂ قوت کہ در فاعل باشد ناگزیر است این نمی تواں شد کہ بے اعانت مرتبہ بالقوہ مرتبہ بالفعل بفعلیت آید۔ بہر این دعوے چہ حاجت کہ دلیلے بر نگاریم کہ پیش اہلِ علم بمرتبۂ بدیہیات رسیدہ، بلکہ نزد اہلِ عقل خود از بدیہیات است۔ پس ہر فعلیکہ از یک جنس باشد یا گوئی منشأ آن این مرتبہ بالقوہ باشد فاعل آن ہمین یک قوت است وبس۔ گو در بادی الرائے مرد صاحبِ قوت را نیز فاعل نام نہند یا بطور تعبیر عنوانی صفت دیگر را از صفات صاحبِ قوت در بیان آوردہ نسبت فاعلیت کنند مثلاً گویند کتب القائم او فہم القاعد و امثال ذٰلک۔ بظاہر نظر درین امثلہ نسبت فاعلیت این افعال بصفاتے کردہ اند کہ در تحقق این افعال ہیچ مدخلے ندارند۔ آنچہ در تحقق این افعال دخیل است قوتے و ملکۂ دگر است و فاعل در حقیقت ہمان ست نہ این اوصاف عنوانی۔

اگر اس اجمال کی تفصیل سننے کی خواہش ہے تو سنو۔ ہر فاعل کے لئے ایک مرتبۂ قوّت کا جو فاعل میں ہوتا ہے ضروری ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ مرتبہ بالقوہ کی اعانت کے بغیر مرتبہ بالفعل فعلیت میں آجائے۔ اس دعوے کے لئے کوئی دلیل تحریر کرنے کی حاجت نہیں کہ اہل علم کے لئے یہ بات بدیہیات کے مرتبہ تک پہنچی ہوئی ہے۔ بلکہ اہل عقل کے نزدیک خود بدیہیات میں سے ہے۔ تو جو فعل کہ ایک جنس سے ہو، یا یوں کہئے کہ (جو فعل کہ) منشأ اُس کا یہ بالقوّہ کا مرتبہ ہو اُس کا فاعل بھی بس یہی ایک قوت ہے۔ گو ظاہر نظر میں مردِ صاحبِ قوت کا (یعنی اُس شخص کا جس میں یہ قوت پائی گئی) نام بھی فاعل رکھ دیتے ہیں۔ یا تعبیر عنوانی کے طور پر صاحب قوت کی صفات

یہ نہیں ہو سکتا کہ مرتبہ بالقوۃ کی اعانت کے بغیر مرتبہ بالفعل فعلیت میں آجائے۔

میں سے کسی صفت کو بیان میں لا کر فاعلیت کی نسبت کر دیتے ہیں مثلاً کہیں کتب القائم یا فہم القاعد وغیرہ۔ ظاہر نظر میں ان امثال میں ان افعال (کتب یا فہم وغیرہ) کی نسبت فاعلیت ایسی صفات کے ساتھ کر دی ہے جو ان افعال کے تحقق میں کوئی دخل نہیں رکھتے (یعنی قائم و قاعد وغیرہ) جو چیز کہ ان افعال کے تحقّق میں دخیل ہے وہ ایک دوسری ہی قوت اور ملکہ ہے (یعنی قوتِ فہم اور ملکۂ کتابت) اور در حقیقت فاعل وہی ہے نہ یہ اوصاف عنوانی (یعنی وصف قیام و قعود)

جو قوت افعال کے تحقق میں دخیل ہوتی ہے در حقیقت وہی فاعل ہوتی ہے

ہاں اگر افعال از یک جنس نباشند، باز نتوان گفت کہ این ہمہ فروع از یک اصل بر آمدہ اند چنانکہ ہر فعل را ضرور است کہ از قوتے بر آمدہ باشد کہ اعتماد آن بر آن باشد۔ و قیام آن بدان ہمچنین ضرور است کہ اگر افعالِ یک فاعل از یک جنس نباشند ملکات و قواء آن نیز مختلف الاجناس باشند۔ یک ملکہ و یک قوت مخرج افعال مختلفۃ الاجناس نتواند شد، ورنہ لازم آید کہ وحدت ملکات اعتباری باشد کہ در زیر پردۂ آن اعتبار مصادیق متنوعہ سر نہفتہ باشند چہ بدیہی است کہ خروج حرکتے است از جانبے بجانبے پس اگر افعال مختلفہ از یک ملکہ خارج باشند لازم آید کہ متحرکاتِ مختلفہ از یک مبدا کہ ہمان ملکہ است بر آمدہ اند اول در آن جا بودہ اند و پس از ان رو بہ بیرون نمودہ اند۔ اکنون بگو کہ آن وحدت کجاست و آن وحدت گو۔

ہاں اگر افعال ایک جنس سے نہ ہوں پھر نہیں کہہ سکتے کہ ایک ہی اصل سے یہ تمام فروع نکلی ہیں۔ جس طرح کہ ہر فعل کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایسی قوت سے بر آمد ہوا ہو کہ اس کا اعتماد اور اس کا قیام اُسی قوت پر ہو، اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ اگر ایک فاعل کے افعال ایک جنس سے نہ ہوں تو اُن افعال کے ملکات اور قوتیں بھی مختلف الاجناس ہوں۔ ایک ملکہ اور ایک قوت ایسے افعال کا مخرج نہیں ہو سکتی جن کی اجناس مختلف ہوں۔ ورنہ لازم آئے گا کہ وحدتِ ملکات اعتباری ہو کہ اُس اعتبار کے پردے کے نیچے مختلف قسم کے مصداق سر چھپائے ہوئے

ایک ملکہ اور ایک قوت مختلف اجناس کے افعال کا مخرج نہیں ہو سکتی

ہوں۔ کیونکہ یہ بدیہی ہے کہ "خروج" ایک حرکت ہے ایک جانب سے دوسری جانب کو تو اگر افعالِ مختلفہ ایک ملکہ سے خارج ہوں گے تو لازم آئیگا کہ مختلف متحرکات ایک مبدأ سے جو وہ ملکہ ہی ہوگا باہر آئے ہوں۔ اول اُس جگہ تھے اور پھر اُنھوں نے باہر کی طرف رخ کیا۔ اب کہئے کہ وہ وحدت کہاں ہے اور کدھر چلی گئی۔

اگر این سخن را بوجہ ابلہی ابلہانہ یا ابلہ فریب دانستہ ٔ و بدلت می خلد کہ اطلاق خروج درین مقام تجوز است نہ تحقیق تا برین بنا وجود اول خارج در مخرج لازم آید چہ افعال انتوان گفت کہ اول در ملکہ و قوت موجود بودند۔ وجود آن ہمیں فعلیت است کہ معبّر بمرتبہ بالفعل می شود جوابش این ست کہ مراد از مرتبۂ ملکہ و قوت وجود صفتے است بجانب موصوف بالذات واز مرتبۂ فعلیت تعدی و عروض آن بر معروض کہ موصوف بالعرض است۔ ومیدانی کہ ہر معروض را کہ موصوف بالعرض باشد موصوفے باید بالذات، و حرکتے باید کہ بوسیلۂ آن صفت موصوف بالذات باو رسد۔ و حرکات از ہر قسم کہ باشند ہر چند ماہیت واحدہ دارند اما اختلاف اجناس آن در محاوراتِ اہل علم ہمین اختلافِ متحرکات آنہاست نہ بینی کہ حرکت را بکم و کیف نسبت دادہ انواع جُداگانہ قرار میدہند میگویند حرکت کمی و حرکت کیفی وغیر ذلک۔

ایک اشکال کی تقریر

اگر اس بات کو تم نادانی سے ابلہی یا ابلہ فریب سمجھو اور تمہارے دل میں یہ کھٹکتا ہو کہ اس مقام میں "خروج" کا اطلاق بسبیلِ مجاز ہوتا ہے نہ بطریقِ تحقیق کہ اس بنا پر اول خارج یعنی نکلنے والے کا مخرج میں موجود ہونا لازم آئے۔ کیونکہ افعال کو یہ نہیں کہہ سکتے کہ اول وہ ملکہ اور قوّت میں موجود تھے۔ اُن کا وجود تو یہی فعلیت ہے جس کو مرتبہ بالفعل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

تمہید جواب

ملکہ اور قوت کے مرتبہ اور مرتبہ فعلیت کا مطلب

اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد "ملکہ اور قوت کے مرتبے" سے موصوف بالذات کی جانب میں صفت کا پایا جانا ہے اور مرتبۂ فعلیت سے مراد اُس صفت کی تعدّی اور عارض ہونا ہے۔ ایسے معروض پر جو موصوف بالعرض ہے۔ اور یہ تم جانتے ہو کہ ہر اُس معروض کے لئے جو

ہر موصوف بالعرض کیلئے موصوف بالذات ضروری ہے اور ایسی حرکت کہ جسکے وسیلہ سے اسکی صفت ذاتی موصوف بالعرض کو عارض ہو۔

موصوف بالعرض ہو، ایک موصوف بالذات کا ہونا ضروری ہے۔ اور ایسی حرکت کا ہونا ضروری ہے کہ جس کے وسیلہ سے وہ موصوف بالذات کی صفت اُس (موصوف بالعرض) کو عارض ہو جائے۔ اور حرکات کسی قسم کی بھی ہوں اگرچہ ماہیتِ واحدہ رکھتی ہیں۔ لیکن اُن کی اجناس کا اختلاف اہل علم کے محاورات میں اُن کے متحرکات کا اختلاف کہا جاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حرکت کو کم اور کیف کی طرف نسبت دے کر جداگانہ انواع قرار دیدیتے ہیں اور حرکتِ کمّی اور حرکتِ کیفی وغیرہ کہتے ہیں۔

اکنون بشنو کہ اگر ملکاتِ متعددہ در شخصے فراہم آیند و مصدر افعال مختلفہ شوند بظاہر اگرچہ فاعل واحد است و منسوب الیہ شخص معین اما در حقیقت نہ فاعل واحد ست نہ منسوب الیہ متشخص بلکہ منسوب الیہ و فاعل ہر یک از افعال جداگانہ ملکۂ الیست جدا، و قوتی است ممتاز و بدین سبب بیقین میدانیم کہ نسبت بہمہ وجوہ از یک دیگر ممتاز اند۔ پس نشاید کہ آثار یک دیگر مدغم و مندمج شدہ رنگ وحدت بگیرند۔ مثلاً شخصے ہم زنا کرد و ہم چیزے بدزدی بُرد۔ احکام این دو فعل کہ جداگانہ ہستند بہم مندمج نخواہند شد۔ لہذا ضرور است کہ ہم بتازیانہ ہا پشت او بیفشارند و ہم پنجۂ او را از رسغ او برآرند۔ نہ اینکہ بیکے ازین دو قناعت کنند و بگزارند وجہش ہمین است کہ منسوب الیہ متعدد است نہ واحد قوت زنا قوتے ست جدا۔ و ملکہ سرقہ ملکۂ الیست علاحدہ۔ بہر دو جا چیز واحد نیست کہ موجب وحدت احکام شود۔

جواب

اب سنو۔ اگرچہ ملکات ایک شخص میں جمع ہو جائیں اور افعال مختلفہ کے مصدر بن جائیں تو بظاہر اگرچہ فاعل ایک ہوگا اور منسوب الیہ ایک شخص معیّن ہوگا۔ لیکن درحقیقت نہ فاعل ایک ہوگا نہ منسوب الیہ متشخّص ہوگا۔ (حقیقت یہ ہے کہ) اُن افعال میں سے ہر ایک فعل کا منسوب الیہ اور فاعل الگ الگ ایک جدا ملکہ اور ایک ممتاز قوت ہے۔ اور اس سبب سے ہم یقین کے ساتھ جان لیتے ہیں کہ نسبتیں بہمہ وجوہ ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ اس لئے ایسا نہیں ہونا

دفع حرج کے طور پر سہولت باہمی اور نوبت بنوبت کام لینے کا اشارہ فرمادیا گیا ہے۔

و آن کہ حصص کم و بیش می باشند یا دو حصہ دار برابر یک سہیم می شوند آن را قسیم تعدد منسوبات در یک جانب، و اتحاد منسوب الیہ بیک جانب پندارد۔ نہ آن کہ در اصل نسبت ملک تجزی ست۔ باقی کمی بیشی وقت استخدام، مبنی بر ہمین تعدد منسوبات و وحدت منسوب الیہ است۔ نہ بر کمی بیشی اصل نسبت ملک۔ زیادہ ازین قلم سائی مناسب مقام نیست کہ سخن بیجا بیہودہ سریست۔ لہٰذا بر سر مطلب می رسم برادر من اگر شخصے بتقاضاء نفس کافرکیش مثلاً مبتلا زنا شد، بتازیانہ ہا پشت خود را خون کنانید از محلے و مقامے کہ داشت پائے خود برداشت و نسبت غیظ و غضب خداوندی مثلاً یا خلیفۂ وقت را برہم زد۔ چون باز باشارۂ شیطان و سرتابیِ نفس بے دین، دران مقام آمد باز ہمان نسبت بدست آورد، و مستحق تازیانہ ہا شد، کہ ہم سزائے اوست، و ہم بیک وجہ نعماء او۔ کہ از موردِ غضب برون می کشد۔

تجزی نہ ہونے پر ایک اشکال کا جواب

اور وہ صورت کہ حصص کم و بیش ہو جائیں یا دو حصہ دار مل کر ایک حصہ دار کے برابر ہوں۔ اس صورت کو اس قسم میں سے سمجھنا چاہیے جس میں منسوبات کا تعدد ایک جانب میں اور منسوب الیہ کا اتحاد ایک جانب میں ہو۔ نہ یہ کہ اصل نسبتِ ملک میں تجزّی ہے۔ باقی خدمت لینے کے وقت میں کمی بیشی، یہ بھی اسی تعددِ منسوبات اور وحدتِ منسوب الیہ پر مبنی ہے۔ اصل نسبتِ ملک کی کمی بیشی پر نہیں۔

رجوع بمقصد

اس سے زیادہ خامہ فرسائی مناسبِ مقام نہیں ہے کہ سخن بیجا دیوانہ پن ہوتا ہے۔ لہٰذا اب ہم بر سرِ مطلب پہنچتے ہیں۔ عزیز من! اگر کوئی شخص نفسِ کافر کیش کے تقاضے سے مثلاً زنا میں مبتلا ہوا اور اُس نے اپنی پیٹھ کو کوڑوں سے لہولہان کرالیا تو جس محل اور مقام میں تھا پاؤں اٹھا کر اُس سے باہر آگیا، اور غیظ و غضب خداوندی کی یا مثلاً غیظ و غضب امیرِ وقت کی نسبت کو اپنے اوپر مسلط کرلیا۔ پھر جب شیطان کے اشارے اور نفسِ

سزا ایک حیثیت سے نعمت بھی ہے

بے دین کی سرکشی سے دوبارہ اُسی نسبت میں اپنے کو مبتلا کرے گا تو پھر کوڑوں کا مستحق ہوگا جو اُس کی سزا بھی ہے اور ایک حیثیت سے اُس کے حق میں نعمت بھی۔ کہ (سزا کا پورا ہو جانا) اُس کو موردِ غضب سے باہر کھینچ لاتا ہے۔

اکنون بہ یقین دانستہ باشی کہ نماز صبح اگر تعمیر دو جانب می کند چہ شد، کہ منسوب الیہ این دو نسبت ہمین یک نماز است، اثر این دو نسبت کہ از ہر دو جانب ثواب بست و پنج بود، درین جا رسیدہ پنجاہ نخواہد شد۔ بلکہ ہمان بست و پنج خواہد ماند۔ این وقتے است کہ این نماز را این طرف بہ نماز عشاء، و آن طرف بہ نماز ظہر پیوندند، و ہر دو را باہم کردہ کار تعمیر مابین بگیرند۔ و اگر آثار عشاء از حدّ او کہ نصف شب است چنان کہ درین رسالہ موجہ شد، برخلاف اشارۂ نبوی صلعم چنان کہ دانستی این طرف متجاوز نہ دانی، و برکاتِ ظہر را از حدّ او کہ نصف روز است این طرف ساری نہ پنداری، باز ہم نظر بقوتِ تعمیر و تنویر اوقات کہ در نماز ہا نہادہ اند ہمان ثواب بست و پنج ارزانی داشتن ضرور است۔

تقریر جواب بطور نتیجہ مقدمات مذکورہ

اب آپ یقین کے ساتھ سمجھ گئے ہوں گے کہ صبح کی نماز اگر دو جانب کی تعمیر کر دیتی ہے۔ (یعنی نصف آخر شب اور نصف اول روز کو عبادت سے معمور کر دیتی ہے) تو کیا ہوا جب کہ منسوب الیہ ان دونوں نسبتوں کا یہی ایک نماز ہے۔ تو ان دونوں نسبتوں کا اثر جو کہ دونوں جانب سے پچیس کا ثواب تھا، یہاں پہنچ کر پچاس نہیں بن جائے گا، بلکہ وہی پچیس رہے گا۔ یہ ایک ایسا وقت ہے کہ اس نماز کو اس طرف سے نماز عشاء سے اور اُس طرف سے نماز ظہر سے جوڑ دیں اور ہر دو اطراف کو باہم ملا کر درمیانی حصہ کی معموری عبادت کا کام لے لیں۔ اور اگر عشاء کے آثار کو اُس کی حد سے جو نصف شب ہے جو کہ اس رسالہ میں اچھی طرح واضح کیا جا چکا ہے اور اشاراتِ نبوی صلعم بھی اس کی تائید کرتے ہیں جس کا بیان گذر چکا ہے، برخلاف اشاراتِ نبوی صلعم کے اس طرف متجاوز نہ مانو (یعنی عشاء کے آثار کو نصف شب

تک متجاوز نہ تسلیم کرد) اور ظہر کی برکات کو اُس کی حد سے کہ نصف روز ہے، اس طرف (یعنی زوال کے بعد متصل ساعت کے ابتدائی نقطہ کی طرف) سرایت کرنے والی نہ تسلیم کرد تو پھر بھی تعمیر اور تنویر اوقات کی اُس قوت پر نظر کرتے ہوئے جو اللہ تعالیٰ نے نمازوں میں رکھی ہے (یعنی ایک نماز اپنے بعد آنے والی نماز تک کے پورے وقت کو عبادت سے معمور کر دیتی اور انوار سے بھر دیتی ہے۔ ہر نماز میں یہ قوت حق تعالیٰ نے رکھی ہے) وہی پچیس کے ثواب کا عطیہ متحقق رکھنا ضروری ہے۔

اعنی چنانکہ قیمت زر و نقرہ بر جوہر ذات اوست، نہ بر آنکہ بر معیار رسیدہ خطے روشن می کشد۔ آرے جوہر ذاتیش بدین فعل ظاہر می شود، و موجب رفع تردد کہ در عطاء قیمت بود، می شود ہمچنان در ہمہ موصوفات نظر بر ملکات آنہاست، نہ بر افعال۔ آن افعال فقط مظہر آن ملکات می باشند۔ چنانکہ جناب باری بجملہ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ؕ ہمین طرف اشارہ فرمودہ اند۔ زیراکہ امتحان مُظہرِ کمال اہلِ کمال می باشد نہ مُوجِدِ کمال۔ بدین سبب نماز صبح ہم قابل این قدر ثواب باشد۔ چہ اگر نمازے بجانبِ دگر ازین نصف کہ صبح در ان ست، بمقابل بودے ہر آئینہ تنویرِ آن نصف بطورے کہ از ظہر و عصر و مغرب و عشار بظہور آمدہ بظہور آمدے واللہ اعلم و علمہٗ اتمّ و احکمُ۔ فقط

یعنی جس طرح کہ سونے اور چاندی کی قیمت کا مدار اُس کے جوہر ذات پر ہوتا ہے، اس پر نہیں ہوتا کہ وہ کسوٹی پر پہنچکر ایک روشن خط نمودار کر دے۔ ہاں اُس کا جوہرِ ذاتی اس فعل سے ظاہر ہو جاتا ہے اور خریدار کو اس کی قیمت دینے میں جو تردّد تھا اُس کے رفع ہونے کا موجب ہو جاتا ہے۔ اُسی طرح تمام موصوفات میں اُن کے ملکات پر نظر رکھی جاتی ہے، افعال پر نہیں۔ وہ افعال صرف اُن ملکات (اور جوہر ذات) کو ظاہر کرنے والے ہوتے ہیں۔ چنانچہ اللہ جل شانہ نے اس آیت میں اسی طرف اشارہ فرمایا ہے:-

سونے اور چاندی کی قیمت کا مدار جوہر ذات پر ہوتا کسوٹی کے روشن خط پر نہیں

تمام موصوفات میں ملکات پر نظر ہوتی ہے

لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ؕ [۲۹/۱] — تاکہ تمہاری آزمائش کرے کہ تم میں کون شخص عمل میں زیادہ اچھا ہے۔

آیۃ لیبلوکم میں ایک نکتہ لطیفہ

کیونکہ امتحان، اہلِ کمال کے کمال کا ظاہر کرنے والا ہوتا ہے۔ کمال کا وجود میں لانے والا نہیں ہوتا اس سبب سے صبح کی نماز بھی اس قدر ثواب کے قابل ہوگی۔ کیونکہ اگر اس نصف کے جس میں کہ صبح واقع ہے بالمقابل دوسری جانب میں کوئی نماز ہوتی تو یقیناً اس نصف کی نورانیت (بھی جو اس کا جوہر ذات ہے اُس سونے کی طرح جس کا جوہر کسوٹی پر نمایاں ہو جاتا ہے) عیاں ہو جاتی جس طرح کہ ظہر و عصر اور مغرب و عشار کی (تنویر) ظہور میں آگئی۔ واللہ اعلم و علمہٗ اتمّ و احکمُ۔ فقط

بحسن توفیقہ تعالےٰ اس ترجمہ سے مورخہ ۷۔ جمادی الاخرے شب چہار شنبہ ۱۳۷۶ھ بعد نماز عشار فراغت ہوئی۔ والحمد للہ علیٰ ذٰلک۔ ربنا تقبل منا انک انت السمیعُ العلیمُ۔

العبد الراجی الیٰ رحمۃ ربہ القوی

اشتیاق احمد دیوبندی عفا اللہ عنہ

ناظم شعبۂ خوشنویسی دار العلوم دیوبند